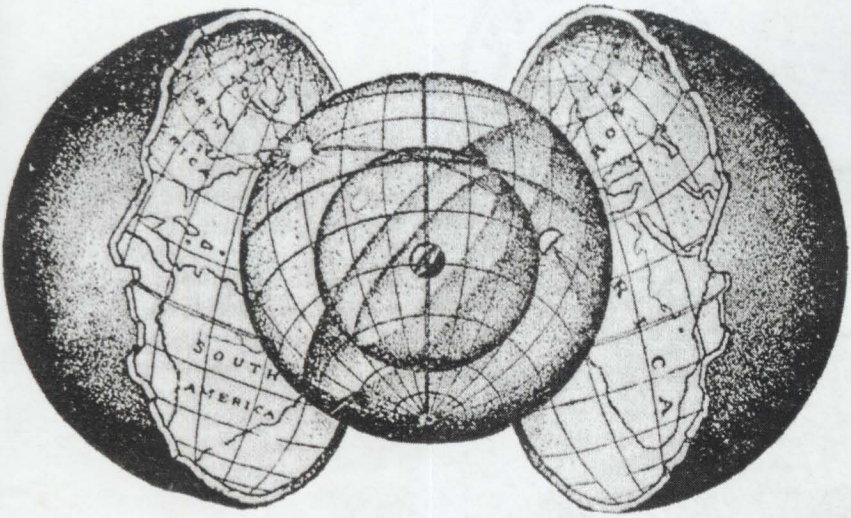
HANNAH ARENDT

ÎNTRE TRECUT ȘI VIITOR



OPT EXERCIȚII DE GÂNDIRE POLITICĂ

ANTET

PREFAȚA

Prăpastia dintre trecut şi viitor

„Notre heritage n'est precede d'aucun testament" - „moştenirea noastră nu ne-a fost lăsată prin nici un testament" - acesta este poate cel mai ciudat dintre aforismele neobişnuit de dure în care Rene Char, poet şi scriitor francez, a comprimat esența a ceea ce patru ani în *resistance* ajunseseră să însemne pentru o întreagă generație de scriitori şi oameni de litere europeni.* Prăbuşirea Franței, pentru ei un eveniment cu totul neaşteptat, pustiise, de la o zi la alta, scena politică a țării lor, lăsând-o bufoneriilor unor escroci sau nebuni, iar ei, cei care în mod firesc nu participaseră niciodată la treburile oficiale ale celei de-a Treia Republici, au fost absorbiți în politică cu forța unui vid. Astfel, fără un avertisment şi probabil împotriva înclinațiilor lor conştiente, au ajuns să constituie vrând-nevrând un domeniu public unde - fără accesoriile oficialității şi ascunşi de ochii prietenilor şi duşmanilor - orice chestiune relevantă pentru treburile țării era tratată în faptă şi cuvânt.

Aceasta nu a durat mult. După câțiva ani au fost eliberați de ceea ce, la început, socotiseră a fi o „povară" şi aruncați înapoi în ceea ce ştiau acum că este stupiditatea fără însemnătate a problemelor lor personale, separați din nou de „lumea realității" printr-o *epaisseur triste,* „opacitatea tristă" a unei vieți private axată pe nimic altceva decât pe ea însăşi. Şi dacă refuzau „să revină asupra principiilor, asupra comportamentului lor cel mai neînsemnat", nu puteau decât să se

reîntoarcă la vechea înfruntare lipsită de sens a ideologiilor antagoniste care, după înfrângerea duşmanului comun, ocupau din nou arena politică pentru a-i diviza pe foştii camarazi de arme în nenumărate clici ce nu erau nici măcar facţiuni şi a-i angaja în polemicile şi intrigile nesfârşite ale unui război al condeielor. Ceea ce prevăzuse Char, anticipat în mod clar, pe când adevărata luptă se purta încă — „Dacă supravieţuiesc ştiu că va trebui s-o rup cu aroma acestor ani fundamentali, să resping (nu să reprim) în tăcere comoara mea" — se întâmplase, îşi pierduseră comoara.

Care era această comoară? După cum ei înşişi o înţelegeau, ea pare să fi constat, ca să spunem aşa, din două părţi strâns legate: ei înţeleseseră că cel ce „s-a alăturat Rezistenţei, s-a *descoperit* pe sine", că a încetat să se caute „fără să ajungă vreodată la reuşită, într-o insatisfacţie goală", că nu se mai suspecta el însuşi de „nesinceritate", de a fi „un actor cârcotaş, suspicios al vieţii", că îşi putea permite „să meagă gol". In această goliciune, despuiaţi de toate măştile — de cele pe care societatea le distribuie membrilor ei precum şi de cele pe care individul şi le construieşte în reacţiile sale psihologice împotriva societăţii - ei fuseseră bântuiţi pentru prima dată în viaţa lor de o nălucă a libertăţii, fără îndoială nu pentru că acţionau împotriva tiraniei şi a unor lucruri mai rele decât tirania — asta era adevărat pentru fiecare soldat din armatele aliate — ci pentru că deveniseră „contestatari", luaseră iniţiativa şi, prin urinare, fără să ştie sau măcar să observe, începuseră să creeze între ei acel spaţiu public în care libertatea putea să apară. „La fiecare masă pe care o mâncăm împreună, libertatea este invitată să se aşeze. Scaunul rămâne liber, dar locul este pregătit."

Oamenii din Rezistenţa europeană nu au fost nici primii, nici ultimii care şi-au pierdut comoara. Istoria revoluţiilor - din vara lui 1776 la Philadelphia şi vara lui 1789 la Paris până în toamna lui 1956 la Budapesta -, care din punct de vedere politic semnifică cea mai profundă poveste a epocii moderne, ar putea fi spusă sub forma unei parabole ca legenda unei comori străvechi care, în cele mai diverse circumstanţe, apare brusc, neaşteptat şi dispare din nou, în diferite condiţii

misterioase, ca şi cum ar fi o fata morgana. Există, într-adevăr, motive întemeiate pentru a crede că o comoară nu a fost niciodată o realitate ci o iluzie, că avem de-a face aici nu cu ceva real ci cu o nălucire, iar cel mai bun dintre aceste motive este acela că până acum comoara a rămas fără nume. Există ceva, nu în spațiul exterior ci în lume şi în problemele oamenilor pe pământ, care să nu aibă măcar un nume? Inorogii şi zânele par să aibă mai multă realitate decât comoara pierdută a revoluțiilor. Şi totuşi, dacă ne întoarcem privirile către începuturile acestei epoci, şi mai ales către deceniile care au precedat-o, putem descoperi, spre surpriza noastră, că pe ambele maluri ale Atlanticului secolul al optsprezecelea avea un nume pentru această comoară, un nume de multă vreme uitat şi pierdut — ai fi tentat să spui - chiar înainte ca însăşi comoara să fi dispărut. In America numele era „fericire publică" care, cu accentele lui de „virtute" si „glorie", nu este mai puțin inteligibil decât echivalentul său francez „libertate publică"; pentru noi dificultatea este că în ambele situații accentul era pe „public".

Oricum ar fi, lipsa numelui comorii pierdute este cea la care poetul face aluzie atunci când spune că moştenirea noastră nu ne-a fost lăsată prin nici țin testament. Testamentul, care îi spune moştenitorului ce va fi de drept al lui, lasă moştenire viitorului posesiuni ale trecutului. Fără testament sau, pentru a clarifica metafora, fără o tradiție - care selectează şi numeşte, care transmite şi păstrează, care indică unde se află comorile şi care este valoarea lor - se pare că nu există nici o continuitate testamentară în timp şi că, prin urmare, omeneşte vorbind, nu există nici trecut, nici viitor, ci doar o veşnică schimbare a lumii şi în ea ciclul biologic al făpturilor vii. Aşadar, comoara nu a fost pierdută din cauza unor circumstanțe istorice si a neşansei, ci pentru că nici o tradiție nu prevăzuse apariția sau realitatea ci, pentru că nici un testament nu o lăsase moştenire pentru viitor. In orice <-'az, pierderea, probabil inevitabilă din perspectiva realității Politice, a fost desăvârşită prin uitare, printr-o slăbire a memoriei, care a cuprins nu numai moştenitorii ci, să spunem [a]Şa, şi actorii, martorii, cei care pentru un moment ținuseră

comoara în mâinile lor, pe scurt, viii înşişi. Pentru că amintirea, care nu este decât o modalitate de gândire, deşi una dintre cele mai importante, este neputincioasa în afara unui cadru de referinţă prestabilit, iar mintea umană este doar foarte rar capabilă să reţină ceva ce nu este legat de nimic. Astfel, primii care nu au mai reuşit să-şi amintească cum era comoara au fost chiar aceia ce o posedaseră şi o găsiseră atîl de ciudata încât nu ştiau nici măcar ce nume să-i dea. Pe atunci, acest lucru nu-i preocupase; dacă riu-şi cunoşteau comoara, ştiau foarte bine semnificaţia a ceea ce făceau şi asta era mai presus de victorie şi de înfrângere: „Acţiunea care are o semnificaţie pentru cei vii nu are valoare decât pentru cei morţi, nu are împlinire decât în conştiinţele care o moştenesc şi o cercetează." Tragedia a început nu atunci când eliberarea ţării întregi a ruinat, aproape automat, micile insule ascunse de libertate a căror soartă era oricum pecetluită, ci când s-a dovedit că nu exista nici o conştiinţă care să moştenească şi să cerceteze, să gândească şi să-şi amintească. Problema este că „încheierea", pe care, într-adevăr, orice eveniment împlinit trebuie să o aibă în minţile celor ce trebuie să spună apoi povestea şi să transmită semnificaţia ei, le-a scăpat; şi fără această încheiere a gândirii de după acţiune, fără articularea dusă la bun sfârşit prin amintire, pur şi simplu nu mai rămânea nici o poveste care să poată fi spusă.

Nu este nimic în această situaţie care să fie complet nou. Nu suntem decât prea obişnuiţi cu izbucnirile frecvente de exasperare pătimaşă împotriva raţiunii, gândirii şi discursului raţional care sunt reacţiile fireşti ale oamenilor ce ştiu din experienţele proprii că gândirea şi realitatea s-au despărţit, că realitatea a devenit opacă pentru lumina gândirii şi că gândirea, nemaifiind legată de întâmplare aşa cum cercul rămâne legat de centrul său, este pasibilă fie să devină complet lipsită de sens, fie să prezinte îritr-o formă nouă vechi adevăruri ce şi-au pierdut orice relevanţă concretă. Chiar şi anticipata recunoaştere a acestui impas a devenit, de acum, familiară. Când Tocqueville s-a întors din Lumea Nouă, pe care a ştiut atât de bine să o descrie si să o analizeze încât

lucrarea sa a rămas o lucrare clasică şi a supraviețuit mai mult de un secol de schimbare radicală, era foarte conştient de faptul că ceea ce Char numea „încheierea" acțiunii şi a evenimenlului îi scăpase totuşi; iar afirmația lui Char „Moştenirea noastră nu ne-a fost lăsată prin nici un testament" sună ca o variațiune a afirmației lui Tocqueville „Trecutul nu mai luminează viitorul iar spiritul îşi croieşte drurn prin beznă."[2] Cu toate acestea, singura descriere exactă a acestei situații fără ieşire se întâlneşte, după câte ştiu, într-una din acele parabole ale lui Franz Kafka care, probabil unice în acest sens în literatură, sunt adevărate 7capocpo/\.ai, aruncate peste întâmplare ca nişte raze de lumină care, totuşi, nu ilumineză aspectul său exterior ci au puterea razelor X de a dezvălui structura sa internă care, în cazul nostru, consta din procesele ascunse ale minții.

Parabola lui Kafka sună astfel:-[5]

„El are doi duşmani: primul îl împinge din spate, de la origini. Al doilea blochează drumul înainte. El se luptă cu amândoi. Sigur, primul îl sprijină în lupta cu cel de-al doilea pentru că vrea să-1 împingă înainte şi, în acelaşi fel, cel de-al doilea îl sprijină în lupta cu primul, întrucât îl împinge înapoi. Dar numai teoretic se întâmplă aşa. Pentru că acolo există nu doar cei doi duşmani ci şi el însuşi şi cine cunoaşte cu adevărat intențiile lui? Aşadar, visul său este ca odată, într-un moment de nebăgare de seamă — iar asta ar cere o noapte mai neagră decât orice noapte ce a existat vreodată — va părăsi dintr-un salt linia de bătaie şi, pe baza experienței sale în luptă, va fi avansat la poziția de arbitru al duşmanilor săi în lupta lor unul cu celălalt."

întâmplarea pe care o relatează şi o explicitează această parabolă urmează, cât priveşte logica internă a problemei, evenimentelor a căror esență am găsit-o inclusă în aforismul lui Rene Char. Ea începe, de fapt, exact în punctul în care aforismul nostru de deschidere a lăsat şirul evenimentelor suspendat, ca să spunem aşa, între cer şi pământ. Lupta lui Kafka începe când acțiunea s-a terminat şi când povestea care a fost rezultatul ei aşteaptă să fie încheiată „în conştiințele care o moştenesc si o cercetează". Sarcina conştiinței

este de a înţelege ce s-a întâmplat, iar această înţelegere, potrivit lui Hegel, reprezintă modul în care omul se împacă cu realitatea; sfârşitul ei real înseamnă a fi în relaţii paşnice cu lumea. Necazul este că dacă mintea este incapabilă să aducă pacea şi să determine reconcilierea, ea se află imediat angajată în propriul ei tip de război.

Cu toate acestea, istoric vorbind, acest stadiu în dezvoltarea conştiinţei moderne a fost precedat, cel puţin în secolul douăzeci, nu de una ci, mai degrabă, de două acţiuni, înainte ca generaţia lui Rene Char, pe care 1-am ales aici ca reprezentantul ei, să se pomenească aruncată din preocupările literare în obligaţiile acţiunii, o altă generaţie, doar cu puţin mai vârstnică, se întorsese către politică pentru soluţia dilemelor filosofice şi încercase să fuga din gândire în acţiune. Membrii acestei generaţii mai bătrâne aveau să devină, mai apoi, purtătorii de cuvânt şi creatorii a ceea ce numeau ei înşişi existenţialism; pentru că existenţialismul, cel puţin în varianta sa franceză, este în primul rând o evadare din complicaţiile filosofiei moderne în ataşamentul necondiţionat faţă de acţiune. Şi întrucât, în circumstanţele secolului douăzeci, aşa-numiţii intelectuali — scriitori, gânditori, artişti, oameni de litere şi alţii asemănători - nu puteau avea acces la domeniul public decât în vreme de revoluţie, revoluţia a ajuns să joace, după cum remarca cândva Malraux (în *Condiţia umană),* „rolul pe care 1-a jucat cândva viaţa eternă": ea „îi salvează pe cei ce o fac." Existenţialismul, revolta filosofului împotriva filosofiei, nu a apărut când filosofia s-a dovedit incapabilă de a-şi aplica propriile reguli la domeniul problemelor politice; acest eşec al filosofiei politice, aşa cum ar fi înţeles-o Platon, este aproape la fel de vechi ca şi istoria filosofiei şi metafizicii occidentale; şi nu a apărut nici măcar atunci când s-a dovedit că filosofia era la fel de incapabilă să îndeplinească sarcina care îi fusese atribuită de către Hegel şi filosofia istoriei, adică să înţeleagă şi să pătrundă din punct de vedere conceptual realitatea istorică şi evenimentele care făceau lumea moderna ceea ce este. Situaţia, însă, a devenit disperată când vechile întrebări metafizice s-au dovedit a fi lipsite de sens; cu alte cuvinte, când a început să-i devină clar

omului modern că ajunsese să trăiască într-o lume în care mintea sa și tradiția sa de gândire nu erau capabile nici măcar să pună întrebări adecvate, pline de sens, ca să nu mai vorbim despre găsirea răspunsurilor la propriile dileme. In această situație, acțiunea, cu implicarea și ataşamentul ei, cu caracterul ei *engag^e,* părea să ofere speranța nu de a rezolva orice probleme, ci de a face posibil să trăieşti cu ele fără a deveni, cum a spus cândva Sartre, un *salaitd,* un ipocrit.

Descoperirea că mintea umană a încetat să funcționeze corect, din anumite motive misterioase constituie, pentru a spune aşa, primul act al poveştii de care ne ocupăm aici. Am mentionat-o aici, deşi pe scurt, deoarece fără ea ironia particulară a ceea ce avea să urmeze ne-ar fi scăpat. Rene Char, scriind în timpul ultimelor luni ale Rezistenței, atunci când eliberarea - care în contextul nostru însemna eliberare de acțiune - părea iminentă, îşi încheia reflecțiile lansând celor ce supraviețuiseră un apel la gândire nu mai puțin urgent şi nu mai puțin pasionat decât apelul la acțiune al celor ce 1-au precedat. Dacă ar trebui să se scrie istoria intelectuală a secolului nostru, nu ca pe una a generațiilor succesive unde istoricul trebuie să respecte cu exactitate înlănțuirea teoriilor şi atitudinilor, ci sub forma biografiei unei singure persoane, căutând doar o aproximare metaforică a ceea ce s-a întâmplat în realitate în mințile oamenilor, s-ar putea demonstra că mintea acestei persoane a fost forțată să se răsucească nu o dată, ci de două ori, prima dată când a evadat din gândire în acțiune şi apoi încă o dată, când acțiunea, sau mai curând faptul de a fi acționat, 1-a împins înapoi la gândire. Şi atunci, s-ar cuveni fără îndoială să remarcăm ca apelul la gândire a apărut în ciudata perioadă intermediară care se intercala uneori în timpul istoric, când nu numai istoricii ci şi actorii şi martorii, cei vii înşişi, devin conştienți de un interval în timp care este complet determinat de lucruri ce nu mai sunt şi de lucruri ce nu există încă. în istorie, aceste intervale au arătat de mai multe ori că ele pot conține momentul adevărului.

Ne putem întoarce acum la Kafka care, în logica acestor probleme, deşi nu în cronologia lor, ocupă poziția ultimă şi,

ca să spunem aşa, cea mai avansată. (Enigma lui Kafka care, în mai mult de treizeci şi cinci de ani de glorie postumă tot mai mare, s-a impus ca unul dintre cei mai mari printre marii scriitori, este încă nerezolvata; ea constă, mai întâi de toate, dintr-un fel de răsturnare ce-ţi taie răsuflarea a relaţiei consacrate dintre experienţă si gândire, în timp ce noi considerăm ca ceva firesc să asociem bogăţia detaliului concret şi acţiunea dramatică cu experienţa unei realităţi date şi să atribuim proceselor mentale paloare abstractă ca preţul ce trebuie plătit pentru ordinea şi precizia lor, Kafka, prin forţa pură a inteligenţei şi imaginaţiei spirituale, a creat dintr-un minimum de experienţă sărac, „abstract" un fel de peisaj de gândire care, fără a-şi pierde din precizie, conţine toate bogăţiile, varietăţile şi elementele dramatice caracteristice unei vieţi „reale". Deoarece pentru el gândirea era partea cea mai importantă şi mai vie a realităţii, el a dezvoltat acest straniu dar al anticipaţiei care chiar şi astăzi, după aproape patruzeci de ani plini de evenimente imprevizibile şi fără precedent, nu încetează să ne uimească.) Povestea, în simplitatea şi concizia ei absolută, relatează un fenomen mental, ceva ce poate fi numit un eveniment-de-gândire. Scena este un câmp de luptă în care forţele trecutului şi viitorului se ciocnesc; între ele descoperim omul pe care Kafka îl numeşte „el", cel care, dacă vrea să reziste cumva, trebuie să se lupte cu ambele forţe. Prin urmare, există două sau chiar trei lupte ce au loc simultan: lupta între duşmanii „lui" şi, la mijloc, lupta omului cu fiecare dintre ei. Cu toate acestea, faptul că exista o luptă pare să se datoreze exclusiv prezenţei omului, prezenţă fără de care se bănuieşte că forţele trecutului şi ale viitorului s-ar fi neutralizat sau distrus de multă vreme.

Primul lucru ce trebuie observat este că nu numai viitorul - „valul viitorului" — ci şi trecutul este privit o forţă şi nu, ca în aproape toate metaforele noastre, ca o povară pe care omul trebuie să o ducă pe umeri şi de a cărei greutate cei vii pot sau chiar trebuie să scape în marşul lor spre viitor. După cutii spune Faulkner, „trecutul nu este niciodată mort, nu este nici măcar trecut". Mai mult decât atât, acest trecut, a cărui forţă se întinde până la origine, nu trage înapoi ci

împinge înainte şi, spre deosebire de ceea ce ne-am aştepta, viitorul este cel ce rie duce înapoi în trecut. Văzut din punctul de vedere al omului, care trăieşte întotdeauna în intervalul dintre trecut şi viitor, timpul nu este un continuum, un flux al succesiunii neîntrerupte; este rupt la mijloc, în locul unde stă „el"; iar punctul „lui" de vedere nu este prezentul aşa cum îl înțelegem de obicei ci, mai degrabă, o prăpastie în timp pe care lupta „lui" permanentă, opoziția „lui" față de trecut şi viitor, o menține în viață. Numai pentru că omul este inserat în timp şi numai în măsura în care el rezistă, fluxul timpului indiferent se divizează în timpuri adverse; această inserție — începutul unui început, pentru a o formula în termeni augustinieni - este cea care separă continuumul timpului în forțe care, pentru că se concentrează pe particula sau corpul ce le dă direcție, încep atunci să se lupte între ele şi să acționeze asupra omului în maniera pe care o descrie Kafka.

Fără a distorsiona sensul kafkian, cred că se poate merge mai departe. Kafka descrie modul în care inserția omului rupe fluxul unidirecțional al timpului dar, foarte ciudat, el nu schimbă imaginea tradițională potrivit căreia noi concepem timpul ca mişcându-se în linie dreaptă, întrucât Kafka păstrează metafora tradițională a mişcării temporale rectilinii, „el" aproape că nu mai are loc să reziste şi oricând „el" se gândeşte să dea propria „sa" lovitură, „el" începe să viseze la un tărâm dincolo şi mai presus de linia de bătălie — şi ce altceva este acest vis şi acest tărâm decât vechiul vis pe care 1-a avut metafizica occidentală de la Parmenide la Hegel despre un domeniu suprasensibil, fără timp si fără spațiu, ca adevărata zonă a gândirii? In mod evident, ceea ce lipseşte din descrierea lui Kafka a unui eveniment de gândire este o dimensiune spațială în care gândirea ar putea să se exercite fără a fi forțată să iasă complet din timpul uman. Necazul cu povestea lui Kafka, cu toată splendoarea ei, este că e puțin posibil să se mențină ideea unei mişcări temporale rectilinii dacă fluxul său unidirecțional este sfărâmat în forțe antagonice ce sunt îndreptate împotriva omului si acționând asupra lui. Inserția omului, în măsura în care rupe continuumul, nu

poate decât să devieze forţele, deşi uşor, de la direcţia lor iniţială şi, dacă aşa ar sta lucrurile, ele nu s-ar mai ciocni frontal, ci s-ar întâlni oblic. Cu alte cuvinte, prăpastia în care se află „el" nu este, cel puţin virtual, un simplu interval ci seamănă cu ceea ce fizicienii numesc un paralelogram de forţe.

In mod ideal, acţiunea celor două forţe ce formează paralelogramul de forţe în care „el"-ul kafkian şi-a găsit terenul de luptă ar trebui să aibă ca rezultat o a treia forţă, diagonala rezultantă a cărei origine ar fi punctul în care forţele se ciocnesc şi asupra căruia acţionează. Forţa diagonală ar fi diferită, într-un anumit sens, de cele două forţe din care a rezultat. Cele două forţe antagonice sunt amândouă nelimitate în ceea ce priveşte originile lor, una venind dintr-un trecut infinit şi cealaltă dintr-un viitor infinit; dar deşi nu au un început cunoscut, au un sfârşit, punctul în care se ciocnesc. Forţa diagonală, dimpotrivă, va fi limitată în raport cu originea sa, având punctul de plecare acolo unde se ciocnesc forţele antagonice, dar va fi infinită în ceea ce priveşte sfârşitul său, fiind rezultatul acţiunii concertate a două forţe a căror origine este infinitul. Această forţă diagonală, a cărei origine este cunoscută, a cărei direcţie este determinată de trecut şi viitor, dar al cărei sfârşit decisiv se află în infinit, este metafora perfectă pentru activitatea gândirii. Dacă „el"-ul kafkian ar fi fost capabil sâ-şi exercite forţele de-a lungul acestei diagonale, la distanţă perfect egală de trecut şi de viitor, mergând de-a lungul acestei linii diagonale, ca să spunem aşa, înainte şi înapoi, cu mişcările încete, ordonate, care reprezintă adevărata mişcare a ordinii ideilor, nu ar fi sărit peste linia frontului şi nu ar fi fost mai presus de lupta aşa cum cere parabola, deoarece această diagonală, deşi arătând spre infinit, rămâne legata de prezent şi este înrădăcinată în prezent; dar el ar fi descoperit — împins aşa cum s-a întâmplat de duşmanii săi în singura direcţie din care putea sa vadă bine şi să cerceteze ce îi era cel mai propriu, ce se născuse numai o dată cu propria-i apariţie ce se inserase ea însăşi - timpul-spaţiu enorm, în perpetua schimbare, care este creat şi limitat de forţele trecutului şi viitorului; ar fi descoperit locul în timp ce este suficient de îndepărtat de trecut şi viitor pentru

a oferi „arbitrului" o poziție din care sa judece cu un ochi imparțial forțele ce luptă una împotriva celeilalte.

Dar, cineva este tentat să adauge, asta „se întâmpla doar teoretic". Ceea ce este mult mai posibil să se întâmple - şi ceea ce Kafka a descris adesea în alte povestiri şi parabole - este că „el", incapabil să găsească diagonala care 1-ar duce în afara frontului şi în spațiul constituit în mod ideal de paralelogramul forțelor, va „muri de epuizare", doborât sub presiunea luptei permanente, uitând de intențiile sale inițiale şi conştient doar de existența acestei prăpăstii în timp care, atâta vreme cât trăieşte, reprezintă terenul pe care el trebuie să stea, deşi pare a fi un câmp de bătălie şi nu o casă.

Pentru a evita neînțelegerile: imaginile pe care le folosesc aici pentru a indica metaforic şi cu titlu de probă condițiile contemporane de gândire pot fi valide doar în cadrul domeniului fenomenelor de gândire. Aplicate la timpul istoric sau biografic, nici una dintre aceste metafore nu poate avea sens deoarece rupturile în timp nu se produc acolo. Doar în măsura în care gândeşte, şi asta înseamnă doar în măsura în care nu mai îmbătrâneşte - un "el", aşa cum 1-a numit Kafka foarte corect, şi nu un "cineva" — omul în realitatea deplină a ființei sale concrete trăieşte în această prăpastie a timpului între trecut şi viitor. Prăpastia, bănuiesc eu, nu este un fenomen modern, nu este poate nici măcar o dată istorică ci este contemporană cu existența omului pe pământ. Se poate foarte bine ca ea să fie o regiune a spiritului sau, mai degrabă, drumul pavat de către gândire, această cărare a non-timpului pe care o bate activitatea gândirii în cadrul timpului-spațiu al muritorilor şi în care ordinea ideilor, a amintirii si a anticipației salvează tot ce atinge de la ruina timpului istoric şi biografic. Acest mic non-timp-spațiu în însăşi inima timpului, spre deosebire de lumea şi de cultura în care ne-am născut, poate fi doar indicat, dar nu poate fi transmis sau moştenit din trecut; fiecare nouă generație, ba chiar fiecare nouă ființă umană în măsura în care se inserează ea însăşi între un trecut infinit şi un viitor infinit, trebuie să îl descopere şi să îl paveze, anevoios, încă o dată.

Dar necazul este că, se pare, că noi nu suntem nici echipați, nici pregătiți pentru această activitate de gândire,

de stabilire în prăpastia dintre trecut şi viitor. Pentru perioade foarte lungi din istoria noastră, de fapt în decursul mileniilor ce au urmat fondării Romei şi care au fost determinate prin concepte romane, această prăpastie a fost depăşită prin ceea ce, de la romani încoace, am numit tradiţie. Că această tradiţie s-a subţiat tot mai mult pe măsură ce epoca modernă a progresat nu este un secret pentru nimeni. Când firul tradiţiei s-a rupt în cele din urmă, prăpastia dintre trecut şi viitor a încetat să fie o condiţie particulară numai activităţii de gândire şi o experienţă rezervată numai câtorva dintre aceia care făceau din gândire principala lor îndeletnicire. Ea a devenit o realitate şi o dilemă pentru toţi; adică, a devenit un fapt cu relevanţa politică.

Kafka menţionează experienţa, experienţa de luptă câştigată de „el" cel ce rezistă între valurile în conflict ale trecutului şi viitorului. Această experienţa este o experienţă în gândire — întrucât, după cum am văzut, întreaga parabolă priveşte un fenomen mental - şi poate fi câştigată, ca orice experienţă în a face ceva, doar prin practică, prin exerciţii, (în aceasta, ca şi în alte privinţe, acest tip de gândire este diferit de procese mentale precum deducţia, inducţia şi faptul de a trage concluzii ale căror reguli logice de non-contradicţie şi coerenţă internă pot fi învăţate odată pentru totdeauna şi apoi nu trebuie decât să fie aplicate.) Următoarele şase eseuri sunt asemenea exerciţii şi singurul lor scop este de a câştiga experienţă în *cum* să gândeşti; ele nu conţin prescripţii despre ce să gândeşti sau ce adevăruri să susţii. Mai ales, ele nu încearcă să reînnoade firul rupt al tradiţiei sau să inventeze câteva surogate ultramoderne cu care să umple prăpastia dintre trecut şi viitor. De-a lungul acestor exerciţii problema adevărului este lăsată în suspensie; preocuparea exclusivă este de a şti cum să te mişti în această prăpastie - poate singura regiune în care adevărul ar putea să apară într-o zi.

Mai precis, acestea sunt exerciţii de gândire politică aşa cum se naşte ea clin realitatea evenimentelor politice (deşi asemenea evenimente sunt menţionate numai ocazional) şi ipoteza mea este că gândirea însăşi apare din evenimente ale

experienței trăite şi trebuie să rămână legate de ele ca singurele indicatoare care să o orienteze, întrucât aceste exerciții se mişcă între trecut şi viitor, ele conțin atât critică cât şi experiment, însă experimentele nu încearcă să proiecteze vreun fel de viitor utopic, iar critica trecutului, a conceptelor tradiționale nu intenționează să "demitizeze". Mai mult decât atât, părțile critice şi experimentale ale eseurilor ce urmează nu sunt separate într-o manieră tranşantă deşi, în general vorbind, primele trei capitole sunt mai mult critice decât experimentale şi ultimele cinci capitole sunt mai mult experimentale decât critice. Această schimbare treptată de accent nu este arbitrară, deoarece există un element de experiment în interpretarea critică a trecutului, interpretare al cărei scop principal este de a descoperi originile reale ale conceptelor tradiționale pentru a extrage încă o dată din ele spiritul original care, din păcate, s-a evaporat chiar din cuvintele-cheie ale limbajului politic — precum libertate şi dreptate, autoritate şi rațiune, responsabilitate si virtute, putere şi glorie — lăsând în urmă cochilii goale bune pentru a pune ordine în aproape toate problemele, indiferent de realitatea fenomenală ce stă la baza lor.

Mi se pare, şi sper că cititorul va fi de acord, că eseul ca formă literară are o afinitate naturală cu exercițiile la care mă gândesc. Ca toate colecțiile de eseuri, această carte de exerciții ar putea, evident, să cuprindă un număr mai mare sau mai mic de capitole fără ca din acest motiv să-şi schimbe caracterul. Unitatea lor - care pentru mine reprezintă justificarea publicării lor sub forma unei cărți - nu este unitatea unui întreg, ci o succesiune de momente care, ca într-o suită muzicală, sunt scrise în aceeaşi cheie sau în chei înrudite. Succesiunea însăşi este determinată de conținut, în acest sens, cartea este împărțită în trei părți. Prima parte se ocupă de ruptura modernă a tradiției şi de conceptul de istorie cu care epoca modernă a sperat să înlocuiască conceptele metafizicii tradiționale. Partea a doua discută două concepte politice centrale şi înrudite, autoritatea şi libertatea; ea presupune discutarea primei părți în sensul ca astfel de întrebări elementare şi directe precum: ce este autoritatea? ce este

libertatea? pot să apară doar dacă nici unul dintre răspunsurile oferite de tradiție nu mai este: bun sau utilizabil, în sfârşit, cele patru eseuri din ultima parte sunt încercări oneste de a aplica modul de gândire ce a fost probat în primele două părți ale cărții la probleme actuale imediate cu care ne confruntăm zilnic, nu, desigur, pentru a găsi soluții clare ci în speranța de a clarifica aceste probleme şi de a câştiga o oarecare încredere în confruntarea cu întrebări specifice.

1.

Tradiția şi epoca modernă

I

Tradiția noastră de gândire politică îşi are un început bine determinat în doctrinele lui Platon şi Aristotel. Şi cred că a cunoscut un sfârşit nu mai puțin bine determinat în teoriile lui Karl Marx. începutul a fost făcut atunci când, în alegoria peşterii din *Republica,* Platon descria sfera problemelor umane — tot ceea ce aparține conviețuirii oamenilor într-o lume comună - din perspectiva întunericului, a confuziei şi a decepției de care cei ce aspiră la adevărata existență trebuie să se îndepărteze şi să le abandoneze dacă vor să descopere cerul clar al ideilor eterne. Sfârşitul a venit cu declarația lui Marx că filosofia şi adevărul ei sunt situate nu în afara problemelor oamenilor şi a lumii lor comune, ci exact în ele, şi că pot fi „realizate" numai în sfera vieții comune, pe care el o numeşte „societate", prin apariția „omului socializat" *(vergesellschaftete Menschen).* Filosofia politică implică cu necesitate atitudinea filosofului față de politică; tradiția ei a început atunci când filosoful s-a îndepărtat de politică, ca apoi să se reîntoarcă pentru a-şi impune standardele asupra problemelor umane. Sfârşitul a venit atunci când un filosof s-a îndepărtat de filosofic astfel încât să o „realizeze" în politică. Aceasta a fost încercarea lui Marx, exprimată mai întâi în decizia sa (în sine filosofică) de a abjura filosofia şi apoi în intenția sa de a „schimba lumea" şi prin aceasta spiritele, ce filosofează, „conştiința" oamenilor.

începutul şi sfârşitul tradiției au în comun acest lucru: că probleme elementare ale politicii nu ies niciodată atât de clar

la lumină în necesitatea lor simplă şi imediată ca atunci când sunt formulate pentru prima dată şi când îşi primesc recunoaşterea ultimă, începutul, după cum spune Jakob Burckhardt, este ca un „acord fundamental" ale cărui modulaţii fără sfârşit se fac auzite de-a lungul întregii istorii a gândirii occidentale. Numai începutul şi sfârşitul sunt, ca să spunem aşa, pure şi nemodulate; şi, prin urmare, acordul fundamental nu-şi atinge ascultătorii mai puternic şi mai frumos decât atunci când îşi trimite pentru întâia oară în lume sunetul armonios şi niciodată mai iritant şi mai strident decât atunci când continuă să se audă într-o lume ale cărei sunete — şi gândire - nu mai pot fi puse în armonie. O remarcă pe care Platon a făcul-o întâmplător în ultima sa lucrare: „începutul este ca un zeu care atâta vreme cât sălăşluieşte printre oameni salvează toate lucrurile" - cxp%fj ycxp icai 6e6q £v div6pcî»toiq u5p"uu£vr| ocalei Ttcxvca[1] — este adevărată pentru tradiţia noastră; atâta vreme cât începutul său era viu, ea putea să salveze toate lucrurile şi să le armonizeze, în plus, el devenea distructiv pe măsură ce se apropia de sfârşit - pentru a nu spune nimic despre confuzia şi haosul ce au urmat acestui sfârşit al tradiţiei şi în care trăim astăzi.

în filosofia lui Marx, care nu atât 1-a răsturnat pe Hegel cu susu-n jos cât a inversat ierarhia tradiţională a gândirii si acţiunii, a contemplării şi a muncii, a filosofiei şi politicii, începutul lui Platon şi Aristotel îşi dovedeşte vitalitatea conducându-1 pe Marx la afirmaţii flagrant contradictorii, mai ales în acea parte a doctrinei sale numită, de obicei, utopică. Cele mai importante sunt acelea că în condiţiile unei „umanităţi socializate" „statul va dispărea" şi că productivitatea muncii va deveni atât de mare încât munca ar putea să dispară, garantând astfel o cantitate de timp liber aproape nelimitată fiecărui membru al societăţii. Aceste afirmaţii, pe lângă faptul de a fi predicţii, conţin, bineînţeles, idealul marxist al celei mai bune forme de societate. Ca atare, ele nu sunt utopice, ci mai curând reproduc condiţiile politice şi sociale ale aceluiaşi oraş-stat atenian care a fost modelul experimental pentru Platon şi Arislotel şi, prin urmare, fundamentul pe care se sprijină tradiţia noastră. Polisul atenian a funcţionat fără o diviziune între conducători si conduşi si astfel nu a fost

un stat dacă folosim acest termen, așa cum o face Marx, în conformitate cu definițiile tradiționale ale formelor de guvernământ, adică domnia unui singur om sau monarhie, domnia câtorva sau oligarhie și domnia majorității sau democrație. Mai mult decât atât, cetățenii atenieni erau cetățeni numai în măsura în care aveau timp liber, aveau acea libertate de a nu munci pe care Marx o prezice pentru viitor. Nu numai la Atena, ci de-a lungul întregii Antichități și până în epoca modernă, cei ce munceau nu erau cetățeni si cei care erau cetățeni erau, înainte de toate, cei care nu munceau sau posedau mai mult decât puterea lor de muncă. Această similaritate devine și mai izbitoare când se cercetează conținutul real al societății ideale a lui Marx. Timpul liber este înțeles ca existând cu condiția ca statul să fie absent sau în condițiile în care, potrivit faimoasei fraze a lui Lenin ce traduce foarte precis gândirea lui Marx, administrația societății a devenit atât de simplificată încât fiecare bucătăreasă este capabilă să preia conducerea ei. Evident, în asemenea circumstanțe, întreaga activitate politică, „administrarea lucrurilor" simplificată de Engels, nu ar putea să fie interesantă decât pentru o bucătăreasă sau, în cazul cel mai bun, pentru acele „minți mediocre" despre care Nietzsche credea că erau cele mai îndreptățite să aibă grijă de afacerile publice.[2] Desigur, acest lucru este foarte diferit de condițiile reale din Antichitate unde, dimpotrivă, datoriile politice erau considerate atât de dificile și de consumatoare de timp încât celor implicați în ele nu li se permitea să întreprindă nici o altă activitate obositoare. (Astfel, de exemplu, păstorul putea să obțină dreptul de cetățean, dar țăranul nu; pictorul, dar nu sculptorul, era chiar recunoscut ca ceva mai mult decât un *banausos*, distincția fiind stabilită în fiecare caz aplicându-se pur și simplu criteriul efortului și al oboselii.) Pe fundalul vieții politice consumatoare de timp a cetățeanului mijlociu matur al polisului grec filosofii, în special Aristotel, își stabileau idealul lor de *schole*, de timp liber, care în Antichitate nu semnifica niciodată eliberare de munca obișnuită, care era oricum o chestiune firească, ci timp eliberat de activitatea politică si de treburile statului.

In societatea ideală a lui Marx aceste două concepte diferite sunt combinate în mod inextricabil: societatea fără

clase şi fără stat realizează întrucâtva statutul general al timpului liber în Antichitate, timp liber în raport cu munca şi, în acelaşi timp, în raport cu politica. Acest lucru trebuie să se producă când „administrarea lucrurilor" va lua locul guvernului şi acţiunii politice. Această dublă eliberare în raport cu munca şi cu politica fusese pentru filosofi condiţia unei *bios theoretikos*„ o viaţă consacrată filosofiei şi cunoaşterii lumii în sensul cel mai larg al cuvântului. Cu alte cuvinte, bucătăreasa lui Lenin trăieşte într-o societate ce îi oferă la fel de mult timp liber în raport cu munca de cât se bucurau vechii cetăţeni liberi pentru a-şi devota timpul pentru *politeuesthai*, precum şi la fel de mult timp liber în raport cu politica cât ceruseră filosofii greci pentru cei câţiva ce doreau să-şi dedice tot timpul pentru a filosofa. Combinaţia dintre o societate fără stat (apolitică) şi o societate aproape fără muncă apărea în imaginaţia lui Marx ca însăşi expresia unei umanităţi ideale din cauza conotaţiei tradiţionale a timpului liber ca *schole* sau *otium,* adică o viaţă dedicată unor scopuri mai înalte decât munca sau politica.

Marx însuşi privea aşa-numita sa utopie ca simplă predicţie şi este adevărat că această parte a teoriilor sale corespunde anumitor dezvoltări ce au ieşit pe deplin la lumină abia în zilele noastre. Guvernul în sensul vechi, în multe privinţe, a lăsat locul administraţiei şi creşterea constantă a timpului liber pentru mase este un fapt în toate ţările industrializate. Marx a perceput clar anumite direcţii inerente epocii inaugurate de Revoluţia industrială, deşi greşise presupunând că aceste direcţii nu s-ar afirma decât în condiţiile socializării mijloacelor de producţie. Influenţa pe care tradiţia o avea asupra sa rezidă în modul său de a vedea această dezvoltare într-o lumină idealizată şi în înţelegerea ei în termeni şi concepte ce-şi aveau originea într-o perioadă istorică cu totul diferită. Aceasta 1-a orbit faţă de problemele autentice şi foarte încurcate inerente în lumea modernă şi a conferit predicţiilor sale corecte caracterul lor utopic. Dar idealul utopic al unei societăţi fără clase, fără stat şi fără muncă s-a născut din contopirea a două elemente complet neutopice: sesizarea anumitor tendinţe ale prezentului care nu mai

puteau fi înțelese în cadrul tradiției și conceptele și idealurile tradiționale prin care Marx însuși le înțelegea și le integra.

Atitudinea lui Marx față de tradiția gândirii politice a fost una de revoltă conștientă. Așadar, într-un spirit provocator și paradoxal el a formulat anumite teze cheie care, conținând filosofia sa politică, fundamentează și transcend partea strict științifică a operei sale (și care, în mod ciudat, au rămas aceleași de-a lungul întregii sale vieți, de la scrierile de început până la ultimul volum din *Das Kapital)*. Dintre ele, cruciale sunt următoarele: „Munca l-a creat pe orn" (într-o formulare a lui Engels care, contrar unei opinii curente printre anumiți specialiști în Marx, traduce de obicei gândirea lui Marx în mod adecvat și succint).3 „Violența este moașa fiecărei societăți vechi însărcinată cu una nouă", de unde: violența este moașa istoriei (teză care apare atât în scrierile lui Marx cât și în cele ale lui Engels în numeroase variante).[4] în sfârșit, există faimoasa teză ultimă asupra lui Feuerbach: „Filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în mod diferit; problema este însă de a o schimba", care, în lumina gândirii marxiste, s-ar putea traduce mai corect prin: filosofii au interpretat suficient lumea; a venit timpul să o schimbe. Pentru că această ultimă propoziție nu este de fapt decât o variantă a alteia ce se găsește într-un manuscris de tinerețe: „Nu poți *aufheben* [i.e., să înalți, să păstrezi și să aboleşti în sens hegelian] filosofia fără a o realiza.", în opera mai târzie aceeași atitudine față de filosofie apare în predicția potrivit căreia clasa muncitoare va fi singurul moștenitor legitim al filosofiei clasice.

Nici una dintre aceste afirmații nu poale fi înțeleasă în sine și prin sine. Fiecare își dobândește înțelesul contrazicând vreun adevăr acceptat în mod tradițional, a cărui plauzibilitate nu fusese pusă la îndoială până la începutul epocii moderne. „Munca l-a creat pe om" înseamnă în primul rând că munca și nu Dumnezeu l-a creat pe om; în al doilea rând, înseamnă că omul, în măsura în care este uman, se creează pe sine, că umanitatea sa este rezultatul propriei sale activități; aceasta înseamnă, în al treilea rând, că ceea ce deosebește omul de animal, a sa *differentia specifica,* nu este

raţiunea, ci munca, că el nu este un *animal raţionale,* ci un *animal laborans;* acesta înseamnă, în al patrulea rând, că nu raţiunea, până atunci cel mai înalt atribut al omului, ci munca, în mod tradiţional cea mai dispreţuită activitate umană, este cea care conţine umanitatea omului. Astfel Marx contestă Dumnezeul tradiţional, aprecierea tradiţională a muncii şi glorificarea tradiţională a raţiunii.

Că violenţa este moaşa istoriei înseamnă că forţele ascunse de dezvoltare a productivităţii umane, în măsura în care ele depind de acţiunea umană liberă şi conştientă, ies la lumină doar prin violenţa războaielor şi a revoluţiilor. Numai în acele perioade violente istoria îşi arată adevărata sa faţă şi risipeşte ceaţa unei simple discuţii ideologice, ipocrite. Din nou, contestarea tradiţiei este clară. Violenţa este în mod tradiţional *ultima ratio* în relaţiile dintre naţiuni şi cea mai reprobabilă dintre acţiunile interne, fiind întotdeauna considerată semnul caracteristic al tiraniei. (Cele câteva încercări de a salva violenţa de la dizgraţie, mai ales cele ale lui Machiavelli şi Hobbes, au o mare importanţă pentru problema puterii şi sunt foarte revelatoare pentru confuzia iniţială a puterii cu violenţa, dar au exercitat o influenţă extrem de slabă asupra tradiţiei gândirii politice anterioare epocii noastre.) Pentru Marx, dimpotrivă, violenţa sau mai curând deţinerea mijloacelor de violenţă este elementul constitutiv al tuturor formelor de guvernare; statul este instrumentul clasei dominante prin intermediul căruia ea oprimă şi exploatează, iar întreaga sferă a acţiunii politice este caracterizată prin folosirea violenţei.

Identificarea marxistă a acţiunii cu violenţa implică o alta contestare fundamentală a tradiţiei ce poate fi mult mai dificilă de perceput, dar de care Marx, care ştia foarte bine Aristotel, trebuie să fi fost conştient. Dubla definiţie aristotelică a omului ca *zoon politikon* şi ca *zoon logon echon*, o fiinţă ce îşi împlineşte vocaţia sa cea mai înaltă în facultatea vorbirii şi în viaţa în polis, a fost concepută pentru a distinge grecul de barbar şi omul liber de sclav. Diferenţa era aceea că grecii, trăind împreună într-un polis, îşi conduceau afacerile prin intermediul vorbirii, prin persuasiune (*peitheio*), şi nu prin intermediul violenţei, prin constrângere rnută. Prin

urmare, când oamenii liberi se supuneau guvernului lor sau lefilor polisului, supunerea lor se numea *peitharchia*, un cuvânt ce indica clar că supunerea era obținută prin persuasiune și nu prin forța. Barbarii erau conduși prin violență și sclavii forțați să lucreze și întrucât acțiunea violenta și truda sunt asemănătoare pentru că ele nu au nevoie de vorbire pentru a fi eficiente, barbarii și sclavii erau *aneu logou*, adică nu se înțelegeau între ei, în primul rând, prin intermediul cuvântului. Munca era pentru greci o problemă esențialmente nepolitică, personală, dar violența implica un raport și stabilea un contact, fie el și negativ, cu alți oameni. Glorificarea violenței de către Marx conține așadar negarea mai precisă a l*ogos,,* a cuvântului, forma de comunicare diametral opusă și, din punct de vedere tradițional, cea mai umană. Teoria marxistă a suprastructurilor ideologice se bazează în ultimă instanță pe această ostilitate arititradițională față de vorbire și pe glorificarea concomitentă a violenței.

Pentru filosofia tradițională ar fi fost o contradicție în termeni să „realizezi filosofia" sau să schimbi lumea în conformitate cu filosofia - iar afirmația lui Marx implică faptul că schimbarea este precedată de interpretare, astfel încât interpretarea de către filosofi a lumii a indicat modul în care ea ar trebui schimbată. S-ar putea ca filosofia să fi prescris anumite reguli de acțiune, deși nici un mare filosof nu a considerat vreodată acest lucru ca fiind preocuparea sa cea mai importantă. Esențialmente, filosofia de la Platon la Hegel nu a fost „din această lume", fie că era vorba despre Platon descriind filosoful ca pe un om al cărui corp nu mai locuiește în cetatea concetățenilor săi, fie de Hegel admițând că, din punctul de vedere al simțului comun, filosofia este o lume așezată cu capul în jos, o *verkehrte Welt.* Contestarea tradiției, de această dată nu doar implicată ci direct exprimată în afirmația lui Marx, rezidă în predicția că lumea problemelor comune ale oamenilor, în care ne orientăm și gândim în termeni de simț comun, va deveni într-o zi identică cu regatul ideilor m care se mișcă filosoful, sau că filosofia, care întotdeauna a fost doar „pentru câțiva", va fi într-o zi realitatea simțului comun pentru toți.

Aceste trei afirmații sunt elaborate în termeni tradiționali Pe care, cu toate acestea, îi aruncă în aer; ele sunt formulate

ca paradoxuri şi concepute pentru a ne şoca. în realitate, ele sunt şi mai paradoxale şi îl conduc pe Marx la încurcături şi mai mari decât anticipase. Fiecare conţine o contradicţie fundamentala care a rămas nerezolvată din punctul său de vedere. Dacă munca este cea mai umană şi mai productivă dintre activităţile omului, ce se va întâmpla atunci când, după revoluţie, „munca este abolită" în „regatul libertăţii", când omul a reuşit să se emancipeze de ea? Ce activitate productivă şi esenţialmente umană va mai rămâne? Dacă violenţa este moaşa istoriei şi, prin urmare, acţiunea violentă este cea rnai respectabilă dintre toate formele acţiunii umane, ce se va întâmpla atunci când, după încheierea luptei de clasă şi dispariţia statului, riu va mai fi posibil, nici un fel de violenţă? Cum vor mai fi capabili oamenii de cea mai mică acţiune semnificativă autentic? In sfârşit, când filosofia se va fi realizat şi abolit în viitoarea societate, ce fel de gândire va mai rămâne?

Inconsecvenţele lui Marx sunt bine cunoscute şi remarcate de aproape toţi comentatorii săi. De obicei, ele sunt rezumate ca discrepanţe „între punctul de vedere ştiinţific al istoricului şi punctul de vedere moral al profetului" (Edmund Wilson), între istoricul ce vede în acumularea de capital „un mijloc material pentru creşterea forţelor productive" (Marx) si moralistul ce i-a denunţat ca exploatatori şi dezumanizatori ai omului pe cei ce îndeplineau „sarcina istorică" (Marx). Această inconsecvenţă şi altele similare sunt minore atunci când sunt comparate cu contradicţia fundamentală între glorificarea muncii şi a acţiunii (ca opusă contemplării şi gândirii) şi cea a unei societăţi fără stat, adică fără acţiune şi (aproape) fără muncă. Pentru că aceasta nu poate fi pusă nici pe seama diferenţei naturale dintre un tânăr Marx revoluţionar şi perspectivele mai ştiinţifice ale istoricului şi economistului mai în vârstă şi nici rezolvată prin teza unei mişcări dialectice ce are nevoie de negativ sau de râu pentru a produce pozitivul sau binele.

Astfel de contradicţii fundamentale şi flagrante apar rar la scriitori de mâna a doua, la care ele pot fi neglijate. In opera marilor autori ele conduc la însăşi esenţa operei lor şi reprezintă cheia cea mai importantă pentru o înţelegere adevărată

a problemelor și perspectivelor lor noi. La Marx, ca și în cazul altor mari autori ai ultimului secol, o dispoziție aparent glumeață, provocatoare și paradoxală ascunde dificultatea de a trebui să trateze fenomene noi din perspectiva unei vechi tradiții de gândire fără al cărei cadru conceptual nu părea posibilă nici un fel de cugetare. Ca și când Marx, precum Kierkegaard și Nietzsche, a încercat cu disperare să gândească împotriva tradiției în timp ce folosea propriile-i instrumente conceptuale. Tradiția noastră de gândire politică a început atunci când Platon a descoperit că este întrucâtva inerent experienței științifice să se îndepărteze de lumea comună a problemelor umane; ea s-a sfârșit când nu a mai rămas din această experiență decât opoziția dintre gândire și acțiune care, lipsind gândirea de realitate și acțiunea de sens, le face pe ambele insignifiante.

II

Puterea acestei tradiții, influența ei asupra gândirii omului occidental, nu a depins niciodată de conștientizarea ei de către acest om. într-adevăr, doar de două ori în istoria noastră întâlnim perioade în care oamenii sunt conștienți și supraconștienți de faptul tradiției, identificând epoca ca atare cu autoritatea. Aceasta s-a întâmplat mai întâi atunci când romanii au adoptat gândirea și cultura clasică grecească ca pe propria lor tradiție spirituală și au decis astfel în mod istoric că tradiția trebuia să aibă o influență formatoare permanentă asupra civilizației europene, înainte de romani, un asemenea lucru precum tradiția era necunoscut; aceasta a devenit o dată cu ei și a rămas după ei firul călăuzitor prin trecut și lanțul cu care, conștient sau nu, fiecare nouă generație a fost legată în înțelegerea lumii și a propriei experiențe. Până la perioada romantică nu mai întâlnim o conștientizare și glorificare exaltată a tradiției. (Descoperirea Antichității în Renaștere a fost o primă încercare de a rupe cătușele tradiției și, mergând chiar la surse, de a stabili un trecut asupra căruia tradiția să nu mai aibă nici o putere.) Astăzi tradiția este uneori considerată un concept esențialmente romantic, dar

romantismul nu a făcut mai mult decât să pună discutarea tradiţiei pe ordinea de zi a secolului al nouăsprezecelea; glorificarea de către el a trecutului a servit pentru a marca momentul când epoca modernă era pe punctul de a schimba lumea noastră şi circumstanţele generale într-o asemenea măsură încât o încredere de la sine înţeleasă în tradiţie nu mai era posibilă.

Sfârşitul unei tradiţii nu înseamnă în mod necesar că conceptele tradiţionale şi-au pierdut puterea asupra minţilor oamenilor. Dimpotrivă, uneori se pare că această putere a noţiunilor şi categoriilor perimate devine mai tiranică pe măsură ce tradiţia îşi pierde forţa şi pe măsură ce amintirea începuturilor ei se îndepărtează; ea poate chiar să nu îşi dezvăluie întreaga sa forţă constrângătoare decât după ce s-a încheiat şi când oamenii nici măcar nu se mai răzvrătesc împotriva ei. Cel puţin aceasta pare a fi lecţia recrudescenţei gândirii formaliste şi obligatorii a secolului douăzeci, ce a survenit după ce Kierkegaard, Marx şi Niefzsche contestaseră ipotezele fundamentale ale religiei tradiţionale, ale gândirii politice tradiţionale şi ale metafizicii tradiţionale răsturnând în mod conştient ierarhia tradiţională a conceptelor. Cu toate acestea, nici recrudescenţa secolului douăzeci, nici revolta secolului al nouăsprezecelea împotriva tradiţiei nu au fost, cu adevărat, cauzele rupturii în istoria noastră. Aceasta s-a născut dintr-un haos al dezorientărilor de masă pe scena politică şi al opiniilor de masă în sfera spirituală pe care mişcările totalitare, prin teroare şi ideologie, le-au cristalizat într-o formă nouă de guvernare şi dominaţie. Dominaţia totalitară ca fapt instituit care, prin caracterul său fără precedent, nu poate fi înţeles cu ajutorul categoriilor obişnuite ale gândirii politice şi ale cărui „crime" nu pot fi judecate cu criteriile morale tradiţionale sau pedepsite în cadrul legal al civilizaţiei noastre, a rupt continuitatea istoriei occidentale. Ruptura în tradiţia noastră este acum un fapt împlinit. Ea nu este nici rezultatul alegerii deliberate a cuiva, nici susceptibilă de a fi schimbata printr-o decizie ulterioară.

Poate că încercările marilor gânditori de după Hegel de a scăpa de modelele de gândire ce guvernaseră Occidentul timp de mai mult ele două mii de ani au prevestit acest

eveniment şi în mod sigur pot să contribuie la explicitarea lui, dar ele nu 1-au determinat. Evenimentul în sine marchează diviziunea dintre epoca modernă — ce apare o dată cu ştiințele naturale în secolul al şaptesprezecelea, atinge culminația politică în revoluțiile secolului al optsprezecelea şi îşi dezvăluie implicațiile generale după Revoluția Industrială din secolul al nouăsprezecelea - şi lumea secolului douăzeci care se naşte prin lanțul catastrofelor declanşate de primul război mondial. A-i considera pe gânditorii epocii moderne, mai ales pe rebelii împotriva tradiției din secolul al nouăsprezecelea, responsabili pentru structura şi condițiile secolului douăzeci nu este doar incorect, ci este chiar periculos. Implicațiile evidente în dominația totalitară reală trec cu mult dincolo de ideile cele mai radicale şi mai aventuroase ale oricăruia dintre aceşti gânditori, însemnătatea lor stă în faptul că ei îşi percep lumea ca pe una invadată de probleme şi complicații noi cărora tradiția noastră de gândire nu le-a putut face față. în acest sens, propria lor îndepărtare de tradiție, indiferent de emfaza cu care au proclamat-o ei (precum copiii ce fluieră din ce în ce mai tare pentru că s-au pierdut în întuneric), nu a fost nici ea un act deliberat ținând de propria alegere. Ceea ce îi înspăimânta în privința întunericului era tăcerea lui şi nu ruperea tradiției. Aceasta ruptură, când s-a produs cu adevărat, a împrăştiat întunericul încât cu greu mai putem auzi stilul răsunător, „patetic" al scrierilor lor. Dar tunetul exploziei finale a înăbuşit şi precedenta tăcere amenințătoare ce încă ne răspunde de fiecare dată când îndrăznim să întrebăm nu *„împotriva* cui luptăm" ci *„Pentru* ce luptăm?"

Nici tăcerea tradiției, nici reacția împotriva ei a gânditorilor din secolul al nouăsprezecelea nu vor putea să explice vreodată ce s-a întâmplat cu adevărat. Caracterul non-deliberat al rupturii îi conferă o irevocabilitate *pe* care numai evenimentele, niciodată gândurile, o pot avea. Revolta împotriva tradiției în secolul al nouăsprezecelea a rămas strict în interiorul unui cadru tradițional; iar la nivelul simplei gândiri, care cu greu mai putea atunci să se preocupe de altceva decât de experiențele esențialmente negative ale presimțirii nefaste, neliniştii şi tăcerii pline de amenințări, era posibilă doar radicalizarea şi nu un nou început şi o reconsiderare a trecutului.

Kierkegaard, Marx şi Nietzsche se situează la sfârşitul tradiţiei, exact înainte ca ruptura să aibă loc. Predecesorul lor imediat a fost Hegel. El a fost cel care, pentru prima dată, a văzut întreaga istorie a lumii ca pe o dezvoltare continuă si această uriaşă realizare presupunea că el se afla în afara tuturor sistemelor şi credinţelor trecutului ce pretind autoritate, ca nu era susţinut decât de firul continuităţii în istoria însăşi. Firul continuităţii istorice a fost primul substitut al tradiţii; prin intermediul lui masa imensă a celor mai divergente valori, cele mai contradictorii gânduri şi mai incompatibile autorităţi ce fuseseră întrucâtva capabile să funcţioneze împreună, au fost reduse la o dezvoltare neliniară, coerentă din punct de vedere dialectic, destinată în realitate să respingă nu tradiţia ca atare, ci autoritatea tuturor tradiţiilor. Kierkegaard, Marx şi Nietzsche au rămas hegelieni în măsura în care înţelegeau istoria filosofici trecute ca pe un întreg dezvoltat în mod dialectic; marele lor merit a fost că ei radicalizau această nouă perspectivă faţă de trecut în singurul mod ce mai putea fi încă dezvoltat şi anume, prin cercetarea ierarhiei conceptuale ce dominase filosofia occidentală începând cu Platon şi pe care chiar Hegel o luase de bună.

Kierkegaard, Marx şi Nietzsche sunt pentru noi asemenea unor indicatoare către un trecut care şi-a pierdut autoritatea. Ei au fost primii care au îndrăznit să gândească fără îndrumarea nici unei autorităţi; însă, de bine de rău, ei erau încă reţinuţi de cadrul categorial al marii tradiţii, în anumite privinţe noi stăm mult mai bine. Nu trebuie să ne mai preocupe dispreţul lor faţă de „filistinii educaţi" care cle-a lungul întregului secol nouăsprezece încercau să mascheze pierderea autorităţii autentice printr-o falsă glorificare a culturii. Pentru cei mai mulţi dintre contemporanii noştri, această cultură arată ca un câmp de ruine care, departe de a fi în măsură să pretindă cea mai mică autoritate, cu greu le poate atrage interesul. Acest fapt poate fi deplorabil, dar implicit în el este marea şansă de a considera trecutul fără a fi distras de vreo tradiţie, cu o imparţialitate ce a dispărut din lectura şi ascultarea occidentale din momentul în care civilizaţia romană se supunea autorităţii gândirii greceşti.

III

Deformările distructive ale tradiției au fost toate determinate de oameni care experimentaseră ceva nou pe care încercaseră aproape; instantaneu să l depășească și să-l transforme în ceva vechi. Saltul lui Kierkegaard de la îndoială la credință a fost o răsturnare și o deformare a relației tradiționale dintre rațiune si credință. A fost răspunsul la pierderea modernă a credinței, nu numai în Dumnezeu ci și în rațiune, care era inerentă sintagmei *de omnibus dubitandum est* a lui Descartes, cu suspiciunea ei fundamentală că lucrurile ar putea să nu fie așa cum apar și că un spirit rău ar putea să ascundă, în mod intenționat și pentru totdeauna, adevărul de mințile oamenilor. Saltul lui Marx de la teorie la acțiune și de la contemplare la muncă a venit după ce Hegel transformase metafizica într-o filosofic a istoriei și transformase filosoful în istoricul a cărui privire înapoi, către sfârșitul timpului, ar dezvălui ea însăși înțelesul devenirii și al mișcării, nu al existenței și adevărului. Saltul lui Nietzsche din domeniul non-sensibil, transcendent, al ideilor și evaluărilor în senzualitatea vieții, „platonismul răsturnat" sau „transevaluarea valorilor", așa cum 1-a numit el însuși, a fost ultima încercare de îndepărtare de tradiție și a reușit doar să răstoarne tradiția cu susul în jos.

Pe cât sunt de diferite în conținut și în intenție aceste revolte împotriva tradiției, rezultatele lor au o similari țațe de rău augur: Kierkegaard, sărind de la îndoială la credință, a făcut din îndoială o religie, a transformat atacul științei moderne asupra religiei într-o luptă religioasă internă astfel încât, de atunci încoace, experiența religioasă sinceră nu a mai părut posibilă decât în tensiunea dintre îndoială și credință, decât supunându-și la tortură credințele prin îndoielile lui și eliberându-se de acest chin prin afirmarea violentă a absurdității atât a condiției umane cât și a credinței omului. Nu se poate găsi nici un alt simptom mai clar al acestei situații religioase moderne decât faptul că Dostoievski, poate cel rnai experimentat psiholog al credințelor religioase moderne, a portretizat credința pură în personajul Mîșkin

„idiotul" sau în Alioşa Karamazov care este curat la suflet pentru că este slab de minte.

Marx, atunci când a sărit din fîlosofie în politică, a pus teoriile dialecticii în acțiune, făcând acțiunea politică mai teoretică, mai dependentă de ceea ce am numi astăzi o ideologie, decât fusese ea vreodată. Mai mult decât atât, întrucât trambulina sa nu a fost filosofia în vechiul sens metafizic, ci exact filosofia istoriei a lui Hegel, tot aşa cum trambulina lui Kierkegaard fusese filosofia îndoielii a lui Descartes, el a suprapus politicii „legea istoriei" şi a sfârşit prin a pierde semnificația amândurora, a acțiunii nu mai puțin decât a gândirii, a politicii nu mai puțin decât a filosofiei, atunci când a insistat ca ambele erau simple funcții ale societății şi ale istoriei.

Platonismul răsturnat al lui Nietzsche, insistența sa asupra vieții şi a datului senzual şi material ca opus ideilor suprasensibile şi transcendente care, de la Platon încoace, se presupuseseră că măsoară, judecă şi dau sens realității, a sfârşit în ceea ce este, de obicei, denumit nihilism, însă Nietesche nu a fost un nihilist ci, dimpotrivă, a fost primul care a încercat să depăşească nihilismul inerent nu ideilor gânditorilor, ci realității vieții moderne. Ceea ce a descoperit în încercarea sa de „transevaluare" a fost faptul că fără acest cadru categorial sensibilul îşi pierde însăşi *raison d'etre* atunci când este lipsit de suportul său suprasensibil şi transcendent. „«Lumea-adevăr» am abolit-o: ce lume ne rămâne? Poate lumea aparențelor?... Dar nu! o dată cu lumea-adevăr am abolit lumea aparențelor!"[5] Această perspectivă în simplitatea ei elementară este relevantă pentru toate operațiunile de răsturnare în care tradiția îşi află sfârşitul.

Ceea ce voia Kierkegaard, era să afirme demnitatea credinței împotriva rațiunii si raționamentului modern, tot aşa cum Marx dorea să reafirme demnitatea acțiunii umane împotriva contemplării şi relativizării istorice moderne şi cum Nietzsche voia să afirme demnitatea vieții umane împotriva neputinței omului modern. Opozițiile tradiționale dintre *fides* şi *intellectus* şi dintre teorie şi practică şi-au luat revanşa asupra lui Kierkegaard şi Marx, tot aşa cum opoziția dintre transcendent şi datul sensibil şi-a luat revanşa asupra lui Nietzsche, nu pentru că aceste opoziții îşi aveau încă

rădăcinile într-o experienţă umană valabilă ci, dimpotrivă, pentru că ele deveniseră simple concepte în afara cărora, însă, nici o gândire cuprinzătoare nu părea deloc posibilă.

Faptul că aceste trei revolte remarcabile şi conştiente împotriva unei tradiţii ce-şi pierduse expert, începutul şi principiul său, ar fi trebuit să sfârşească printr-o autodistrugere, nu este un motiv pentru a pune la îndoială măreţia acţiunilor şi nici relevanţa lor pentru înţelegerea lumii moderne. Fiecare încercare, în felul ei, a ţinut seama de acele trăsături ale modernităţii care erau incompatibile cu tradiţia noastră şi asta chiar înainte ca modernitatea să se dezvăluie plenar în toate aspectele sale. Kierkegaard ştia că incompatibilitatea ştiinţei moderne cu credinţele tradiţionale nu constă în nici o descoperire ştiinţifică specifică, toate putând fi integrate în sisteme religioase şi absorbite de credinţe religioase pentru motivul că ele nu vor fi niciodată capabile să răspundă întrebărilor pe care le pune religia. Ştia că această incompatibilitate consta mai degrabă în conflictul dintre un spirit de îndoială şi de suspiciune, care în ultimă instanţă poate avea încredere doar în ceea ce a făcut el însuşi, si încrederea tradiţională oarbă în ceea ce a fost dat şi se prezintă în adevărata sa existenţă raţiunii şi simţurilor omului. Ştiinţa modernă, după spusele lui Marx, ar „fi inutilă dacă aparenţa şi esenţa lucrurilor ar coincide."[6] Deoarece religia noastră tradiţională este esenţialmente o religie revelată şi susţine, în armonie cu filosofia antică, că adevărul este ceea ce se dezvăluie el însuşi, că adevărul este revelaţie (chiar dacă semnificaţiile acestei revelaţii pot fi la fel de diferite cum sunt *aletheia*. şi *delosis* ale filosofilor de speranţele escatologice ale primilor creştini pentru o *apokalipsis* în urma celei de-a doua veniri a lui Hristos),[7] ştiinţa modernă a devenit un adversar mult mai redutabil al religiei decât a putut să fie vreodată filosofia tradiţională, chiar şi în versiunile ei cele mai raţionaliste, însă încercarea lui Kierkegaard de a salva credinţa de asaltul modernităţii a făcut modernă religia însăşi, adică supusă îndoielii şi neîncrederii. Credinţele tradiţionale s-au dezagregat până la absurditate atunci când Kierkegaard a încercat să le reafirme susţinând că omul nu poate avea încredere în capacitatea raţiunii sau simţurilor sale de a recepta adevărul.

Marx ştia *că* incompatibilitatea dintre gândirea politică clasică şi condiţiile politice moderne consta în faptul împlinit al Revoluţiei franceze şi al Revoluţiei industriale care, împreuna, au ridicat munca, tradiţional cea mai dispreţuită dintre toate activităţile umane, la cel mai înalt grad de productivitate si ea a pretins că este în măsură să reînscrie idealul consacrat al libertăţii în contextul nemaiauzit al egalităţii universale. El ştia că problema fusese doar superficial pusă în afirmaţiile idealiste despre egalitatea oamenilor, despre demnitatea înnăscută a fiecărei fiinţe umane şi că nu se răspunsese la ea decât în mod superficial, acordându-se muncitorilor dreptul de vot. Aceasta nu era o problemă de justiţie ce putea fi rezolvată acordându-i-se noii clase de muncitori ceea ce i se cuvenea, după care vechea ordine de *suum cuique* ar fi fost restaurată şi ar fi funcţionat ca în trecut. Există faptul incompatibilităţii fundamentale între conceptele tradiţionale ce fac din munca însăşi chiar simbolul supunerii omului în faţa necesităţii şi epoca modernă care vedea munca ridicată până la a exprima libertatea totală a omului, libertatea de producţie. Pornind de la impactul muncii, adică de la necesitate în sens tradiţional, Marx a căutat să salveze gândirea filosofică considerată prin tradiţie ca fiind cea mai liberă dintre toate activităţile umane. Insă, atunci când proclama că „nu poţi aboli filosofia fără a o realiza", el începea, de asemenea, să supună gândirea despotismului inexorabil al necesităţii, „legii de fier" a forţelor productive din societate.

Devalorizarea nietzscheană a valorilor, ca şi teoria marxistă a valorii muncă, apare din incompatibilitatea dintre „ideile" tradiţionale care, ca unităţi transcendente, fuseseră folosite pentru a recunoaşte şi măsura gândurile şi acţiunile umane, şi societatea modernă care dizolvase toate standardele de acest tip în relaţii între membrii săi, instituindu-le ea „valori" funcţionale. Valorile surit mărfuri sociale care nu au nici o semnificaţie proprie ci, ca şi alte mărfuri, există doar în relativitatea permanent schimbătoare a relaţiilor şi comerţului social. Prin această relativizare atât lucrurile pe care omul le produce pentru uzul său şi standardele potrivit cărora el trăieşte, suferă o schimbare decisivă: ele devin entităţi de schimb si deţinătorul „valorii" lor este societatea

şi nu omul care produce, foloseşte şi judecă. „Binele" îşi pierde caracterul său de idee, standardul prin care binele şi răul pot fi măsurate şi recunoscute; el a devenit o valoare ce poate fi schimbată cu alte valori, precum cele de utilitate sau de putere. Deţinătorul valorilor poate să refuze acest schimb şi să devină un „idealist" care apreciază valoarea „binelui" mai mult decât valoarea utilităţii; dar aceasta nu face „valoarea" binelui mai puţin relativă.

Termenul „valoare" îşi datorează originea tendinţei sociologice care, chiar înaintea lui Marx, era foarte clară în ştiinţa relativ nouă a economiei politice. Marx era încă conştient de faptul, pe care ştiinţele sociale 1-au uitat de atunci încoace, că nimeni „luat în mod izolat nu produce valori", dar că produsele „devin valori doar în relaţia lor socială."[8] Distincţia lui între „valoarea de utilizare" şi „valoarea de schimb" reflectă distincţia între obiecte aşa cum le folosesc şi le produc oamenii şi valoarea lor în societate, iar insistenţa sa pe mai rnarea autenticitate a valorilor de folosire, descrierea sa frecventă a apariţiei valorii de schimb ca un fel de păcat originar la începutul producţiei de piaţă reflectă propria lui neputinţă şi, ca să spunem aşa, recunoaşterea oarbă a inevitabilităţii unei iminente „devalorizări a tuturor valorilor". Naşterea ştiinţelor sociale poate fi situată în momentul în care toate lucrurile, „ideile" ca şi obiectele materiale;, au fost echivalate cu valori, astfel încât totul s-a născut din sau a fost asociat cu societatea, *bonum* si *malum* nu mai puţin decât obiectele tangibile, în disputa cu privire la capital sau muncă ca sursă a valorilor, în general se neglijează faptul că niciodată înainte de Revoluţia industrială incipientă nu s-a susţinut că valorile, şi nu lucrurile, sunt rezultatul capacităţii productive a omului sau că tot ceea ce există era legat de societate şi nu de om „luat în mod izolat." Noţiunea de „oameni socializaţi", a căror apariţie Marx o proiecta în viitoarea societate fără clase, este în realitate ipoteza fundamentală a economiei clasice cât şi a celei marxiste.

Este, prin urmare, firesc ca întrebarea complicată ce a chinuit toate „filosofiile valorii" ulterioare, unde se găseşte valoarea supremă cu care să se măsoare toate celelalte, trebuie să fi apărut mai întâi în ştiinţele economice care, după

spusele lui Marx, încearcă să „caute cuadratura cercului — să găsească un obiect cu valoare constantă care ar servi ca un standard permanent pentru celelalte." Marx credea că descoperise acest standard în timpul de muncă şi insista că valorile de utilizare „care pot fi dobândite fără muncă nu au nici o valoare de schimb" (deşi îşi păstrează „utilitatea naturală"), astfel încât pământul însuşi nu „are valoare"; el nu reprezintă „muncă obiectivată".[9] Cu această concluzie ajungem în pragul unui nihilism radical, la acea negare a tot ceea ce a fost dat, despre care revoltele împotriva tradiţiei din secolul al nouăsprezecelea ştiau însă puţin şi care apare numai în societatea secolului douăzeci.

Nietzsche pare să nu fi fost conştient atât de originea cât şi de modernitatea termenului „valoare" atunci când l-a acceptat ca pe o idee-cheie în asaltul său împotriva tradiţiei. Dar când a început să devalorizeze valorile curente ale societăţii, implicaţiile întregii acţiuni au devenit repede manifeste. Ideile în sensul de unităţi absolute fuseseră identificate cu valorile sociale într-o asemenea măsură încât pur şi simplu au încetat să existe o dată ce caracterul lor de valoare, statusul lor social, a fost contestat. Nimeni nu şi-a cunoscut mai bine decât Nietzsche drumul pe cărările şerpuite ale labirintului spiritual modern, unde amintirile şi ideile trecutului se acumulează ca şi cum ar li fost întotdeauna valori pe care societatea le-a depreciat de fiecare dată când a avut nevoie de obiecte mai bune şi mai noi. De asemenea, el a fost foarte conştient de nonsensul profund al noii ştiinţe „eliberată de valoare", ce avea să degenereze curând în scientism şi superstiţie ştiinţifică generală şi care, în ciuda tuturor protestelor contrare, nu a avut niciodată nimic în comun cu atitudinea istoricilor romani de *sine ira et studio.* Pentru că în timp ce aceasta din urmă cerea o judecată fără dispreţ şi o descoperire fără zel a adevărului, *wertfreie Wissenschaft,* care nu mai putea să judece pentru că îşi pierduse standardele de judecare şi care nu mai putea să descopere adevărul pentru că se îndoia de existenţa adevărului, îşi imagina că putea produce rezultate semnificative doar dacă abandona ultimele vestigii ale acelor standarde absolute. Si atunci când Nietzsche proclama că descoperise „valori mai noi şi mai

înalte", a fost primul ce avea să cadă pradă iluziilor la a căror distrugere contribuise el însuși acceptând vechea idee tradițională — de a măsura cu ajutorul unităților transcendente — în forma ei cea mai nouă și mai hidoasă, prin aceasta ducând din nou relativitatea și caracterul interschimbabil al valorilor chiar în domeniile în care voise să afirme demnitatea absoluta — puterea, viața și dragostea omului pentru existente sa pământească.

IV

Autodistrugerea, rezultatul celor trei contestări ale tradiției în secolul al nouăsprezecelea, este poate cel mai superficial și singurul lucru pe care Kierkegaard, Marx și Nietzsche îl au în comun. Mai important este faptul că fiecare dintre revoltele lor pare să fie concentrată asupra aceluiași subiect repetat fără încetare: împotriva presupuselor abstracții ale filosofici și a conceptului ei de om ca *animal raționale,* Kierkegaard vrea să susțină oamenii concreți, cei care suferă; Marx confirmă că umanitatea omului consta în forța sa productivă și activă pe care o numește, în aspectul ei cel mai elementar, forță de muncă; iar Nietzsche insistă asupra productivității vieții, asupra voinței omului si voinței-de-putere. Complet independent unul față de altul — nici unul dintre ei nu a știut vreodată de existența celorlalți — ei ajung la concluzia că această acțiune în termenii tradiției poate fi realizată doar printr-o operațiune mentală descrisă cel mai bine prin imaginile și comparațiile de salturi, inversări și răsturnări de concepte: Kierkegaard vorbește despre saltul său de la îndoială la credință; Marx îl „repune în drepturi" pe Hegel sau mai degrabă pe „Platon și întreaga tradiție platonică" (Sidncy Hook), sărind „din domeniul necesității în domeniul libertății"; iar Nietzsche înțelege filosofia sa ca „răsturnarea platonismului" și „transmutare a tuturor valorilor".

Operațiunile de răsturnare cu care se sfârșește tradiția pun începutul în lumină într-un dublu sens. însăși afirmarea unuia dintre contrarii — /Ir/rs împotriva lui *intellcctus,* practica împotriva teoriei, viața sensibilă, perisabilă împotriva

adevărului permanent, imuabil, suprasensibil — aduce cu necesitate la lumină contrariul respins şi arată că ambele au sens şi semnificaţie numai în această opoziţie. Mai mult decât atât, a gândi din perspectiva unor asemenea contrarii nu este de la sine înţeles, ci acest lucru este fundamentat pe o primă mare operaţiune de răsturnare pe care se bazează, în ultimă instanţă, toate celelalte, deoarece ea a Fixat contrariile în al căror conflict se mişcă tradiţia. Această primă răsturnare este *periagoge tes psychis* a lui Platon, răsturnarea oricărei existenţe umane pe care el ne-o spune — ca şi cum ar fi o poveste cu început si sfârşit şi nu o operaţiune pur mentală - în parabola peşterii din *Republica.*

Povestea peşterii se desfăşoară în trei stadii: prima răsturnare are loc chiar în peşteră, când unul din locuitorii ei se eliberează din lanţurile ce leagă „picioarele şi grumazurile" locuitorilor peşterii astfel încât „să privească doar înainte", nedezlipindu-şi ochii de ecranul pe care apar umbre şi imagini ale lucrurilor; el se întoarce acum spre fundul peşterii unde un foc artificial luminează lucrurile din peşteră aşa cum sunt ele în realitate. Există, după aceea, întoarcerea privirii de la peşteră către cerul liber uncie ideile apar ca esenţe adevărate şi eterne ale lucrurilor din peşteră, iluminate de soare, ideea ideilor, permiţând omului să vadă şi ideilor să strălucească în faţa lui. în sfârşit, există necesitatea reîntoarcerii în peşteră, a părăsirii domeniului esenţelor eterne şi a revenirii în domeniul lucrurilor pieritoare şi oamenilor muritori. Fiecare dintre aceste reîntoarceri este îndeplinită printr-o pierdere a vederii şi a orientării: ochii obişnuiţi cu aparenţele vagi de pe ecran sunt orbiţi de focul din peşteră; apoi, ochii adaptaţi cu lumina slabă a focului artificial sunt orbiţi de lumina ce iluminează ideile; în sfârşit, ochii obişnuiţi cu lumina soarelui trebuie să se readapteze la obscuritatea peşterii.

în spatele acestor răsturnări, pe care Platon le cere numai filosofului, iubitorul de adevăr şi lumină, se află o altă răsturnare indicată în general de polemicile violente ale lui Platon contra lui Homer şi a religiei homerice şi, în particular, în construcţia povestii sale ca un fel de replică la descrierea făcută de Homer Hadesului în cântul unsprezece din *Odiseea.*

Paralela dintre imaginile peşterii şi Hades (mişcările obscure, eterice, fără sens ale sufletului în Hadesul homeric corespund ignoranței şi lipsei de simțire a corpurilor din peşteră) este rnai presus de orice îndoială deoarece este accentuată prin folosirea de către Platon a cuvintelor *eidolon*, imagine, şi *skia*, umbră, care sunt propriile cuvinte cheie ale lui Homer pentru descrierea vieții după moarte în lumea subterană. Răsturnarea „poziției" homerice este evidentă; este ca si cum Platon i-ar spune: nu viața sufletelor lipsite de corp, ci viața corpurilor are loc într-o lume subterană; comparat cu cerul şi soarele, pământul este asemănător Hadesului; imaginile şi umbrele sunt obiectele simțurilor trupeşti, nu un mediu pentru sufletele fără corp; adevărată şi reală nu este lumea în care ne mişcăm şi trăim şi din care trebuie să plecăm în moarte, ci ideile văzute şi înțelese cu ochii minții, într-un sens, *periagoge* a lui Platon a fost o răsturnare prin care tot ceea ce era de obicei crezut în Grecia în conformitate cu religia homerică a ajuns să stea cu capul în jos. Ca şi cum lumea subterană a Hadesului se ridicase la suprafața pământului.[10] Dar această răsturnare a lui Homer nu 1-a întors, în realitate, cu capul în jos sau cu josul în sus, întrucât dihotomia în cadrul căreia doar o astfel de operațiune poate avea Ioc este aproape la fel de străină gândirii lui Platon, care nu opera încă cu contrarii predeterminate, pe cât este de străină lumii homerice. (Aşadar, nici o răsturnare a tradiției nu poate vreodată să ne ducă la „poziția" homerică inițială, ceea ce pare să fi fost greşeala lui Nietzsche; probabil el a considerat că platonismul său răsturnat 1-ar putea conduce înapoi la modurile pre-platoniciene de gândire.) Platon şi-a prezentat doctrina ideilor în forma unei răsturnări a lui Homer numai din rațiuni politice; dar, prin aceasta, el a stabilit cadrul în care asemenea operațiuni de răsturnare nu sunt subterfugii întortocheate ci sunt predeterminate de însăşi structura conceptuală. Dezvoltarea filosofiei în diferitele şcoli ale Antichității târzii, ce luptau una împotriva celeilalte cu un fanatism fără egal în lumea pre-creştină, constă în răsturnări si în schimbarea accentelor pe unul dintre cei doi termeni contrarii, făcute posibil prin separarea platoniciană dintre o lume a simplei aparențe vagi şi lumea ideilor etern

adevărate. Platon însuşi dăduse primul exemplu prin întoarcerea de la peşteră către cer. Când, în cele din urmă, Hegel, într-un ultim efort gigantic, adunase într-un întreg logic ce se autodezvolta diferitele tendinţe ale filosofiei tradiţionale aşa cum se dezvoltaseră ele pornind de la conceptul platonician iniţial, a avut loc aceeaşi separare, deşi la un nivel mai scăzut, în două şcoli de gândire opuse şi hegelienii de dreapta şi cei de stânga, idealişti şi materialişti, au putut domina pentru o scurtă perioadă gândirea filosofică.

Semnificaţia contestărilor tradiţiei de către Kierkegaard, Marx şi Nietzsche — deşi nici una dintre ele nu ar fi fost posibilă fără realizarea sintetizantă a lui Hegel şi fără conceptul său de istorie — este aceea că ele constituie o schimbare mult mai radicală decât implică simplele operaţiuni de răsturnare cu opoziţiile lor fatale între senzualism şi idealism, materialism şi spiritualism şi chiar imanenlism şi transcendentalism. Dacă Marx ar fi fost doar un „materialist" care a adus „idealismul" lui Hegel pe pământ, influenţa lui ar fi fost la fel de scurtă şi de limitată la certuri ştiinţifice ca şi cea a contemporanilor săi. Ipoteza fundamentală a lui Hegel a fost că mişcarea dialectică a gândirii este identică cu mişcarea dialectică a materiei însăşi. Astfel spera el să acopere abisul pe care îl deschisese Descartes între om, definit ca res *cogitans,* şi lume, definită ca res *extensa,* între cogniţie şi realitate, gândire şi existenţă. Rătăcirea spirituală a omului modern îşi găseşte primele sale expresii în aceasta dificultate cartezianâ şi în răspunsul pascalian. Hegel pretindea că descoperirea mişcării dialectice ca o lege universală, stăpânind atât raţiunea omului şi problemele *cât si* „raţiunea" internă a evenimentelor naturale, realiza chiar mai mult decât o simplă corespondenţă între *intellcctus* şi res, a căror coincidenţă fusese definită ca adevăr de filosofia pre-carteziană. Descriind spiritul şi autorealizarea sa în mişcare, Hegel credea că demonstrase o identitate ontologică a materiei şi ideii. Prin urmare, pentru Hegel nu ar fi avut o mare importanţă dacă se începea această mişcare din punctul de vedere al conştiinţei care, la un moment dat, începe să se „materializeze" sau dacă se alege ca punct de plecare materia care, mişcându-se în direcţia „spiritualizării", devine conştientă de

sine. (Cât de puţin s-a îndoit Marx de aceste principii fundamentale ale profesorului său se vede din rolul pe care 1-a atribuit conştiinţei de sine sub forma conştiinţei de clasă în istorie.) Cu alte cuvinte, Marx nu a fost un „materialist dialectic" mai mult decât a fost Hegel un „idealist dialectic"; însuşi conceptul de *mişcare* dialectică, aşa cum 1-a conceput Hegel ca o lege universală şi cum 1-a acceptat Marx, face lipsiţi de sens termenii „idealism" şi „materialism" ca sisteme filosofice. Marx, mai ales în scrierile sale de tinereţe, este foarte conştient de acest lucru şi ştie că respingerea de către el a tradiţiei şi a lui Hegel nu rezidă în „materialismul" său, ci în refuzul său de a crede că diferenţa dintre viaţa omului şi cea a animalului este *ratio,* sau gândirea, că, în termenii lui Hegel, „omul este esenţialmente spirit"; pentru tânărul Marx omul este esenţialmente o fiinţă naturală înzestrată cu facultatea acţiunii *(ein tătiges Naturwesen)* şi că acţiunea lui rămâne „naturală" deoarece ea constă în muncă - metabolismul dintre om şi natură.[11] Răsturnarea lui, ca şi cea a lui Kierkegaard şi a lui Nietzsche, atinge miezul problemei; cu toţii pun în discuţie ierarhia tradiţională a capacităţilor umane sau, cu alte cuvinte, se întreabă din nou care este calitatea specific umană a omului; ei nu intenţionează să construiască sisteme sau *Weltanschauungen* pornind de la o premisă sau alta.

De la apariţia ştiinţei moderne încoace, al cărei spirit este exprimat în filosofia carteziană a îndoielii şi neîncrederii, cadrul conceptual al tradiţiei nu a mai fost sigur. Dihotomia dintre contemplaţie şi acţiune, ierarhia tradiţională care voia ca adevărul să fie în ultimă instanţă perceput numai într-o lipsă de cuvânt şi de acţiune, nu putea fi susţinută în condiţiile în care ştiinţa devenea activă şi *făcea* în scopul de a cunoaşte. Când a dispărut credinţa că lucrurile apar aşa cum sunt cu adevărat, conceptul de adevăr ca revelaţie a devenit îndoielnic şi o data cu el credinţa oarbă într-un Dumnezeu revelat. Ideea de „teorie" şi-a schimbat înţelesul. Ea nu mai însemna uri sistem de adevăruri legate în mod raţional care, ca atare, nu fuseseră făcute, ci date raţiunii şi simţurilor. Mai curând, ea a devenit teoria ştiinţifică modernă, care este o

ipoteză de lucru, schimbându-se în conformitate cu rezultatele pe care le produce şi depinzând, în ceea ce priveşte validitatea sa, nu de ceea ce ea „dezvăluie", ci de „funcţionarea" ei. Prin acelaşi proces, ideile lui Platon şi-au pierdut puterea autonomă de a explica lumea şi universul. Mai întâi ele au devenit ceea ce fuseseră pentru Platon doar în relaţia lor cu domeniul politic, standarde şi unităţi de măsură sau forţele reglatoare, limitative ale spiritului raţional propriu omului, aşa cum apar ele la Kant. Apoi, după ce prioritatea raţiunii asupra acţiunii, a minţii ce-şi impune regulile asupra acţiunilor oamenilor, a fost pierdută în transformarea întregii lumi prin Revoluţia industrială - transformare al cărei succes părea să dovedească că faptele şi invenţiile omului îşi impun regulile asupra raţiunii — aceste idei au devenit, până la urmă, simple valori a căror validitate nu este determinată de unul sau mai mulţi oameni ci de societate ca întreg în nevoile sale funcţionale în permanentă schimbare.

Aceste valori în variabilitatea şi interşanjabilitatea lor sunt singurele „idei" rămase „oamenilor socializaţi" (si înţelese de către ei). Aceştia sunt oameni ce au decis să nu părăsească niciodată ceea ce pentru Platon era „peştera" problemelor umane cotidiene şi să nu se aventureze niciodată singuri într-o lume şi o viaţă pe care, probabil, funcţionalizarea integrală a societăţii moderne a lipsit-o de una dintre caracteristicile ei cele mai elementare - puterea uimirii în faţa a ceea ce este aşa cum este. Acest eveniment foarte real este reflectat şi prevestit în gândirea politică a lui Marx. întorcând tradiţia cu susul în jos în propriul ei cadru, în realitate el nu a scăpat de ideile lui Platon, deşi a luat cunoştiinţă de întunecarea cerului senin unde acele idei, ca şi multe alte spirite, deveniseră cândva vizibile pentru ochii oamenilor.

2.

Conceptul de istorie
Antic şi modern

I. Istorie şi natură

Să începem cu Herodot, pe care Cicero 1-a numit *pater historiae* şi care a rămas părintele istoriei occidentale.[1] El ne spune în prima propoziție din Războaiele persane că scopul acțiunii lui este de a păstra acel lucru ce îşi datorează existența oamenilor, *pa genomena ex anthropon*, ca nu cumva urmele lui să fie şterse de către timp, şi să proslăvească îndeajuns faptele glorioase, nemaipomenite, ale grecilor şi barbarilor încât să le asigure amintirea de către posteritate şi, astfel, să facă să strălucească gloria lor de-a lungul secolelor.

Acest lucru ne spune foarte multe şi, totuşi, nu ne spune suficient. Pentru noi, preocuparea față de nemurire nu este un lucru de la sine înțeles, iar Herodot, întrucât pentru el aceasta era o chestiune firească, nu ne spune multe despre ea. înțelegerea lui a sarcinii istoriei - de a salva faptele omeneşti de la zădărnicia ce vine din uitare - era înrădăcinată în conceptul şi experiența grecească a naturii care cuprindea toate lucrurile ce se nasc prin ele însele fără ajutorul oamenilor sau al zeilor — zeii olimpieni nu pretindeau să fi creat lumea'2— şi, prin urmare, sunt nemuritoare, întrucât lucrurile din natură sunt întotdeauna prezente, ele nu riscă să fie neglijate sau uitate; şi întrucât ele sunt veşnice, nu au nevoie de

amintirea omenească pentru a continua să existe. Toate fiinţele vii, inclusiv omul, aparţin acestui domeniu al existenţei-pentru-totdeauna şi Aristotel ne asigura în mod explicit că omul, în măsura în care este o fiinţă naturală si aparţine speciei umane, posedă nemurire; prin ciclul recurent al vieţii, natura asigură acelaşi tip de existenţă permanentă lucrurilor ce se nasc şi mor cât şi lucrurilor ce sunt şi nu se schimbă. „Existenţa pentru creaturile vii este Viaţa" şi existenţa-pentru-totdeauna (*aei einai*) corespunde *aei genes*, procreării.[3]

Fără îndoială această recurenţă eternă „este ceea ce apropie cel mai strâns cu putinţă de lumea existenţei o lume a devenirii",[4] însă este evident că ea nu îi face pe oameni nemuritori; dimpotrivă, întipărită într-un cosmos în care totul era nemuritor, mortalitatea a fost cea care a devenit pecetea existenţei umane. Oamenii sunt „muritorii", singurele lucruri muritoare ce există, pentru că animalele nu există decât ca membri ai speciilor lor şi nu ca indivizi. Mortalitatea omului stă în faptul că viaţa individuală, *bios,* cu o biografie recognoscibilă de la naştere până la moarte, apare din viaţa biologică, *zoe*. Această viaţă individuală se deosebeşte de toate celelalte lucruri prin cursul rectiliniu al mişcării sale care, ca să spunem aşa, îşi croieşte drum prin mişcările circulare ale vieţii biologice. Aceasta este mortalitatea: a te mişca în linie dreaptă într-un univers în care totul, dacă cumva se mişcă, se mişcă într-o ordine ciclică. De fiecare dată când oamenii îşi urmează scopurile, cultivând pământul care nu oboseşte, constrângând vântul ce sufla liber pentru a le umfla pânzele lor, trecând peste valurile ce se rostogolesc mereu, ei întretaie o mişcare care este lipsită de scop şi care se întoarce la sine. Când Sofocle (în celebrul cor din *Antigona)* spune că nu există nimic care să-ţi inspire mai mult respect, teamă şi uimire decât omul, el continua să exemplifice acest lucru evocând activităţile umane intenţionate ce violentează natura pentru că ele deranjează ceea ce, în absenţa muritorilor, ar fi liniştea eternă a existenţei-pentru-totdeauna ce rămâne sau se întoarce în sine.

Ceea ce pentru noi este greu de înţeles este faptul că marile fapte şi opere de care muritorii sunt capabili, şi care

devin subiectul naraţiunii istorice, nu sunt văzute ca părţi ale unui înlreg care le cuprinde sau ale unui proces; dimpotrivă, accentul este întotdeauna pus pe cazurile singulare si gesturile singulare. Aceste cazuri singulare, fapte sau evenimente, întrerup mişcarea circulară a vieţii cotidiene în acelaşi sens în care rectiliniul *bîos* al muritorilor întrerupe mişcarea circulară a vieţii biologice. Subiectul istoriei îl reprezintă aceste întreruperi — cu alte cuvinte, extraordinarul.

Când în Antichitatea târzie începeau speculaţiile despre nattira istoriei în sensul unui proces istoric şi despre destinul istoric al naţiunilor, ascensiunea şi decăderea lor, în care acţiunile şi evenimentele particulare erau înglobate într-un întreg, s-a presupus mai întâi că aceste procese trebuiau să fie circulare. Mişcarea istorică începea să fie interpretată după chipul şi asemănarea vieţii biologice. Din perspectiva filosofiei antice, aceasta putea însemna că lumea istoriei fusese reintegrată în lumea naturii, lumea muritorilor în universul ce există veşnic. Dar din perspectiva poeziei şi istoriografiei antice ea însemna că sensul anterior al măreţiei muritorilor, distinct de măreţia indiscutabil mai mare a zeilor şi a naturii, fusese pierdut.

La începutul istoriei occidentale distincţia dintre mortalitatea oamenilor şi nemurirea naturii, dintre lucrurile făcute de om şi cele ce se năşteau de la sine, a reprezentat ipoteza tacită a istoriografiei. Toate lucrurile ce îşi datorează existenţa oamenilor, precum lucrări, fapte şi cuvinte, sunt pieritoare, contaminate, pentru a spune aşa, de mortalitatea autorilor lor. Cu toate acestea, dacă muritorii reuşeau să-şi înzestreze lucrările, faptele şi cuvintele cu o anumită permanenţă şi să pună capăt caracterului lor pieritor, atunci aceste lucruri, cel puţin într-o anumită măsură, ar intra şi s-ar simţi acasă în lumea ce durează veşnic, iar muritorii înşişi şi-ar găsi locul în cosmos, unde totul este nemuritor cu excepţia oamenilor. Capacitatea umană de a realiza acest lucru era amintirea, Mnemosyne, care era considerată din această cauză ca marna tuturor celorlalte muze.

Pentru a înţelege repede şi cu oarecare claritate cât de departe suntem astăzi de această înţelegere grecească a relaţiei

dintre natură şi istorie, dintre cosmos şi oameni, ne-am permite să citǎm patru rânduri din Rilke şi sa le lăsăm în limba lor originară; perfecţiunea lor pare să sfideze traducerea.

Berge ruhn, von Sternen iiberprachtigt;
aber auch in ihnen flimmert Zeit.
Ach, in meinem wilden Herzen năchtigt
obdachlos die Unverglinglichkeit.[5]

Aici chiar şi munţii par doar să se odihnească sub lumina stelelor; ei sunt încet, secret, devoraţi de timp; nimic nu este veşnic, nemurirea a fugit din lume pentru a-şi găsi un adăpost nesigur în întunericul inimii omului ce încă mai are capacitatea de a-şi aminti şi a spune: pentru totdeauna. Nemurirea sau nepierirea, dacă şi când apare cumva, este fără de adăpost. Dacă cineva priveşte aceste rânduri din perspectiva grecilor este aproape ca şi cum poetul încercase în mod con ştient să răstoarne raporturile greceşti: totul a devenit pieritor, cu excepţia, poate, a inimii omeneşti; nemurirea nu mai este mediul în care se mişcă muritorii, ci ea s-a refugiat — fără a se simţi acasă - chiar în inima mortalităţii; lucruri, opere şi fapte, evenimente şi chiar cuvinte nemuritoare, deşi oamenii mai pot fi capabili încă să externalizeze, să reifice ca să spunem aşa, amintirea din inimile lor, şi-au pierdut locul în lume o dată ce lumea, o dată ce natura este pieritoare şi o dată ce lucrurile făcute de om, din momentul în care se nasc, împărtăşesc soarta întregii existenţe - ele încep să moară chiar din clipa în care iau viaţă.

O dată cu Herodot cuvintele, faptele şi evenimentele - adică acele lucruri ce-şi datorează existenţa exclusiv oamenilor - devin subiectul istoriei. Dintre toate lucrurile făcute de om, acestea sunt cele mai zadarnice. Operele ieşite din mâna omului îşi datorează o parte din existenţa lor materialului pe care îl furnizează natura şi, prin urmare, poartă în ele un anumit grad de permanenţă, împrumutată, ca să zicem aşa, de la eternitatea naturii. Dar ce se întâmplă între muritori în mod direct, cuvântul rostit şi toate acţiunile şi faptele pe care grecii le numeau *praxeis* sau *pragmata*, distingându-le de *poiesis*, de fabricare, nu pot niciodată să dureze mai mult decât momentul realizării lor, nu ar lăsa niciodată

vreo urmă fără ajutorul amintirii. Sarcina poetului sau a istoriografului (pe care Aristotel îi pune încă în aceeaşi categorie pentru că subiectul lor este *praxis*)[6] constă în a face ceva care să dăinuie datorită amintirii. Ei fac acest lucru traducând *praxis* şi *lexis,* acţiunea şi cuvântul, în acel tip de *poiesis* sau fabricare, care devine ulterior cuvântul scris.

Istoria ca o categorie a existenţei umane este, bineînţeles, mai veche decât cuvântul scris, mai veche decât Herodot, mai veche chiar decât Homer. Nu istoric, ci poetic vorbind, începutul ei se află mai degrabă în momentul când Ulise, la curtea regelui feacilor, a ascultat povestea propriilor sale fapte şi suferinţe, povestea vieţii sale, devenită acum un lucru exterior lui, un „obiect" pe care toţi trebuie să-l vadă şi să-l asculte. Ceea ce fusese eveniment pur devenea acum „istorie". Dar transformarea evenimentelor şi întâmplărilor singulare în istorie a fost, în esenţă, aceeaşi „imitaţie a acţiunii" în cuvinte, ce a fost mai târziu folosită în tragedia greacă,[7] unde, aşa cum remarca cândva Burckhardt, „acţiunea externă este ascunsă ochiului" prin rapoartele mesagerilor, chiar dacă nu exista nici un fel de obiecţie faţă de expunerea oribilului.[8] Scena în care Ulise ascultă povestea propriei sale vieţi este paradigmat că atât pentru istorie cât şi pentru poezie; „împăcarea cu realitatea", catharsisul, care, după Aristotel, era esenţa tragediei, şi, după Hegel, era scopul ultim al istoriei, a avut loc prin lacrimile amintirii. Cel mai profund motiv uman pentru istorie şi poezie apare aici într-o puritate fără egal: întrucât ascultătorul, actorul şi cel ce suferă sunt una şi aceeaşi persoană, toate motivele simplei curiozităţi şi ale poftei de informaţii noi care, desigur, au jucat întotdeauna un mare rol atât în cercetarea istorică cât şi în plăcerea estetică, îi lipsesc în mod firesc lui Ulise care ar fi fost mai curând plictisit decât emoţionat dacă istoria nu ar fi însemnat decât veşti şi poezia nu era decât amuzament.

Asemenea distincţii şi reflecţii pot să pară locuri comune ascultătorilor moderni. Cu toate acestea, în ele este implicat un mare şi dureros paradox care a contribuit (poate mai mult decât orice alt factor individual) la aspectul tragic al culturii greceşti în manifestările ei cele mai mari. Paradoxul

este că, pe de-o parte, totul a fost văzut şi măsurat pe fondul lucrurilor ce sunt permanente, în timp ce, pe de altă parte, adevărata măreţie umană a fost înţeleasă, cel puţin de grecii pre-platonicieni, ca rezidând în fapte şi cuvinte şi a fost mai degrabă reprezentată de Ahile, „făcătorul de fapte mari şi rostitorul de cuvinte mari", decât de' făcătorul de lucruri sau de fabricant, şi chiar de poet şi scriitor. Acest paradox, că măreţia a fost înţeleasă în termenii permanenţei, în timp ce măreţia umană a fost văzută exact în activităţile cele mai zadarnice şi mai puţin durabile ale omului, a obsedat poezia şi istoriografia greacă după cum a tulburat şi liniştea filosofilor.

Prima soluţie greacă a acestui paradox a fost poetică şi non-filosofică. Ea a constat în faima nemuritoare pe care poeţii o puteau conferi cuvântului şi faptei pentru a le face să supravieţuiască nu doar momentului trecător al vorbirii şi acţiunii, clar chiar şi vieţii muritoare a autorului lor. înainte de şcoala socratică — cu posibila excepţie a lui Hesiod — nu întâlnim nici o critică reală a acestei idei de faimă nemuritoare; chiar şi Heraclil credea că ea era cea mai mare dintre toate aspiraţiile umane şi în timp ce denunţa cu o amărăciune violenta condiţiile politice din Efesul său natal, nu i-ar fi trecut niciodată prin cap să condamne domeniul problemelor umane ca atare sau *sa* pună la îndoială măreţia sa potenţială.

Schimbarea, pregătită de Parmenide, a avut loc o dală cu Socrate şi a atins punctul său culminant în filosofia lui Platon, a cărui învăţătură cu privire la o nemurire potenţială a oamenilor muritori s-a bucurat de autoritate în toate şcolile filosofice din Antichitate. Desigur, Platon s-a mai confruntat încă cu acelaşi paradox şi el pare să fi fost primul care a considerat „dorinţa de a deveni celebru şi de a nu sfârşi fără un nume" la acelaşi nivel cu dorinţa naturală de a avea copii, prin care natura asigură nemurirea speciei, deşi nu *athanasia* persoanei individuale. Aşadar, în filosofia sa politică el propunea să o înlocuiască pe aceasta din urmă cu prima, ca şi cum dorinţa de nemurire prin faima ar putea fi îndeplinită atunci când oamenii „sunt nemuritori pentru că ei lasă copii în urma lor şi participă la nemurire prin unicitatea unei deveniri eterne"; atunci când declara zămislirea copiilor ca fiind lege, spera

evident, că acest lucru ar fi suficient pentru dorința firească de nemurire a „omului obişnuit". Pentru că nici Platon, nici Aristotel nu mai credeau că oamenii muritori se puteau „imortaliza" (athanatizein) în terminologia aristotelică, o activitate al cărei obiect nu este câtuşi de puțin şinele propriu, faima nemuritoare a numelui, ci include o varietate de ocupații în raport cu lucruri nemuritoare în general) prin fapte şi cuvinte mari.[9] Ei descoperiseră, chiar în activitatea gândirii, o capacitate umană ascunsă de a abandona întregul domeniu al problemelor umane ce nu ar trebui să fie luat prea în serios de oameni (Platon) deoarece era evident absurd să crezi că omul este cea mai înaltă ființă care există (Aristotel). în timp ce procrearea putea fi suficientă pentru mulți, a „imortaliza" însemna pentru filosof a sălăşlui în apropierea acelor lucruri ce sunt veşnice, a fi acolo si prezent într-o stare de atenție activă, dar fără a face nimic, fără îndeplinirea unor fapte sau realizarea unor lucrări. Astfel, atitudinea potrivită a muritorilor, o data ce au ajuns în preajma nemuririi, era contemplarea nemişcată şi chiar mută: *nous*-ul aristotelic, capacitatea cea mai înaltă şi mai umană de viziune pură, nu poate traduce în cuvinte ceea ce observă[10], iar adevărul ultim pe care viziunea ideilor i 1-a dezvăluit lui Platon este asemănător unui *arreton*, ceva ce nu poate fi prins în cuvinte.[11] Pornind de la aceasta vechiul paradox a fost rezolvat de către filosofi negându-i omului nu capacitatea de a „imortaliza", ci aptitudinea de a se măsura pe sine şi propriile-i fapte cu măreția veşnică a cosmosului, de a rivaliza, ca să spunem aşa, cu nemurirea naturii şi a zeilor prin măreția sa nemuritoare imaginata. In mod clar soluția apare în detrimentul „făcătorului de fapte mari şi a rostitorului de cuvinte mari."

Diferența dintre poeți şi istorici pe de-o parte şi filosofi pe de alta *a* fost că cei dintâi acceptau pur şi simplu conceptul grecesc comun de măreție. Lauda, din care veneau gloria şi ulterior faima veşnică, putea fi conferită doar lucrurilor deja „mari", adică lucruri care posedau o calitate vizibilă, strălucitoare, ce le distingea de toate celelalte şi făcea posibilă gloria. Mare era ceea ce merita nemurirea, ceea ce putea fi admis în compania lucrurilor ce durau veşnic, înconjurând

zădărnicia muritorilor cu maiestatea lor imposibil de întrecut. Prin istorie oamenii deveneau aproape egalii naturii şi doar acele evenimente, fapte sau cuvinte care se ridicau prin ele însele la înălţimea provocării omniprezente a universului natural erau cele pe care le-am numi istorice. Acest lucru este valabil nu numai pentru Homer poetul şi nu numai pentru Herodot povestitorul, ci şi pentru Tucidide, cel care, într-o manieră mult mai sobră, a fost primul care a fixat standarde pentru istoriografie, ne spune în mod explicit la începutul *Războiului peloponeziac* că şi-a scris lucrarea datorită „măreţiei" războiului, datorită faptului că „acesta a fost cea mai mare mişcare cunoscută vreodată în istoria, riu numai a elenilor, ci a unei mari părţi a lumii barbare... aproape a umanităţii."

Preocuparea faţă de măreţie, atât de proeminentă în poezia şi istoriografia grecească, se bazează pe legătura cea mai intimă dintre conceptele de natură şi istorie. Numitorul lor comun este nemurirea. Nemurirea este ceea ce natura posedă fără efort şi fără ajutorul nimănui şi nemurirea este, prin urmare, ceea ce muritorii trebuie să încerce să dobândească dacă vor să fie la înălţimea lumii în care s-au născut, la înălţimea lucrurilor ce îi înconjoară şi în a căror companie sunt admişi pentru o scurtă perioadă. Legătura dintre istorie şi natură nu este, aşadar, câtuşi de puţin o opoziţie. Istoria primeşte în amintirea ei pe acei muritori care prin faptă şi cuvânt s-au dovedit demni de natură şi faima lor veşnică înseamnă că ei, în ciuda mortalităţii lor, pot rămâne în compania lucrurilor ce dăinuiesc la nesfârşit.

Conceptul nostru modern de istorie nu este mai puţin intim legat de conceptul nostru modern de natură decât conceptele corespondente şi foarte diferite care se află la începutul istoriei noastre. Şi ele pot fi înţelese în semnificaţia lor deplină doar dacă este descoperită rădăcina lor comună. Opoziţia dintre ştiinţele naturale si cele istorice în secolul al nouăsprezecelea, împreună cu presupusa obiectivitate şi precizie absolută a cercetătorilor din ştiinţele naturii, astăzi tine de trecut. Ştiinţele naturale admit acum că o data cu

experimentul, testarea proceselor naturale în condiţii prestabilite, şi cu observatorul care, privind experimentul, devine una dintre condiţiile lui, se introduce un factor „subiectiv" în procesele „obiective" ale naturii.

„Cel mai important nou rezultat al fizicii nucleare a fost recunoşterea posibilităţii de a aplica tipuri foarte diferite de legi naturale, fără contradicţie, la unul şi acelaşi eveniment fizic. Aceasta se datorează faptului că în interiorul unui sistem de legi care se bazează pe anumite idei fundamentale, numai anumite maniere bine definite de a pune întrebări au un sens şi că astfel un asemenea sistem este separat de alte sisteme care permit a fi puse întrebări diferite."[12]

Cu alte cuvinte, experimentul „fiind o întrebare pusă naturii" (Galileo),[13] răspunsurile ştiinţei vor rămâne întotdeauna răspunsuri la întrebările puse de oameni; confuzia în problema „obiectivităţii" trebuia să presupună că ar putea să existe răspunsuri fără întrebări şi rezultate independente de o fiinţă ce pune îritreabări. Ştim astăzi că fizica este o cercetare centrată asupra omului la fel de mult ca şi cercetarea istorică. Aşadar, vechea dispută dintre „subiectivitatea" istoriografiei şi „obiectivitatea" fizicii şi-a pierdut mult din relevanţă.[14]

De regulă, istoricul modern ignoră încă faptul că cercetătorul ştiinţelor naturale, împotriva căruia a trebuit să-şi apere propriile „standarde ştiinţifice" timp de multe zeci de ani, se află el însuşi în aceeaşi poziţie şi este foarte probabil să afirme şi să reafirme în termeni noi, aparent mai ştiinţifici, vechea distincţie între o ştiinţă a naturii şi o ştiinţă a istoriei. Motivul este că problema obiectivităţii în ştiinţele istorice înseamnă mai mult decât o încurcătură ştiinţifică, pur tehnică. Obiectivitatea, „dispariţia sinelui" ca o condiţie a „viziunii pure" a lucrurilor (das *reine Sehen der Dinge* - Ranke) însemna ca istoricul să se abţină fie să laude, fie să blameze, împreună cu o atitudine de perfectă distanţă cu care el ar urmări cursul evenimentelor aşa cum ar fi ele revelate în sursele lui documentare. Pentru el singura limitare a acestei atitudini, pe care Droysen a denunţat-o cândva ca „obiectivitate de eunuc",[1]" consta în necesitatea de a selecta materiale dintr-o masă de fapte care, comparată cu capacitatea limitată

a minţii umane şi cu timpul limitat al vieţii umane, părea infinită. Obiectivitatea, cu alte cuvinte, însemna atât non-interferenţa cât şi non-discriminarea. Dintre acestea două, non-discriminarea, abţinerea de la laudă şi blame, era evident mult mai uşor de realizat decât non-interferenţa; fiecare selecţie a materialului este într-un sens o intervenţie în istorie şi toate criteriile de selecţie: plasează cursul istoric al evenimentelor în anumite condiţii create de om şi care sunt foarte asemănătoare condiţiilor pe care cercetătorul în ştiinţele naturale le prescrie proceselor naturale din experiment.

Am pus aici problema obiectivităţii în termeni moderni, aşa cum a apărut ea în decursul epocii moderne, care credea că descoperise în istorie o „ştiinţă nouă" ce ar fi trebuit apoi să se supună standardelor ştiinţei „mai vechi" a naturii. Insă, aceasta nu se mai înţelegea pe ea însăşi. Ştiinţa naturală modernă s-a transformat rapid într-o ştiinţă şi mai „nouă" decât istoria şi ambele au apărut, după cum vom vedea, din exact acelaşi set de experienţe „noi" în explorarea universului făcute la începutul epocii moderne. Problema curioasă şi încă confuză îri ceea ce priveşte ştiinţele istorice era că ele nu îşi preluau standardele din ştiinţele naturale ale epocii lor, ci reveneau la atitudinea ştiinţifică şi, în ultimă instanţă, filosofică, pe care epoca modernă abia începuse să o lichideze. Standardele lor ştiinţifice, ce culminau cu „dispariţia sinelui", îşi aveau rădăcinile în ştiinţa naturală aristotelică şi medievală care consta, în principal, în observarea şi catalogarea faptelor observate, înainte de apariţia epocii moderne era un lucru de la sine înţeles că contemplarea liniştita, pasivă şi impersonală a miracolului vieţii sau a minunăţiei creaţiei lui Dumnezeu trebuia să fie şi atitudinea proprie omului de ştiinţă a cărui curiozitate faţă de particular nu se separase încă de mirarea în faţa generalului care, potrivit anticilor, era la originea filosofici.

O dată cu epoca modernă această obiectivitate şi-a pierdut fundamentul şi prin urmare, a fost permanent în căutare de noi justificări. Pentru ştiinţele istorice vechiul standard de obiectivitate putea să aibă sens doar dacă istoricul credea că istoria în ansamblul ei era fie un fenomen ciclic ce putea fi

înțeles ca un întreg prin contemplație (şi Vico, urmând teoriile Antichității *târzii,* mai era încă de această părere), fie că ea era condusă de vreo providență divină pentru salvarea omenirii, al cărei plan era revelat, ale cărei începuturi şi sfârşituri erau cunoscute şi, prin urmare, putea fi din nou contemplată ca întreg. Totuşi, aceste două concepte erau în realitate foarte străine noii conştiințe *a* istoriei în epoca modernă; ele erau doar vechiul cadru tradițional în care erau împinse noile experiențe si din care apăruse noua ştiință. Problema obiectivitătii ştiințifice, aşa cum o punea secolul al nouăsprezecelea, datorează foarte mult neînțelegerii de sine istorice şi confuziei filosofice încât adevărata problemă aflată în joc, problema imparțialității, care este într-adevăr decisivă nu numai pentru „ştiința" istoriei ci pentru întreaga istoriografie începând cu poezia şi povestirea, a devenit greu de recunoscut.

Imparțialitatea, şi cu ea orice istoriografie adevărată, a venit pe lume când Homer s-a hotărât să cânte faptele troienilor nu mai puțin decât pe cele ale aheilor şi să slăvească gloria lui Hector nu mai puțin decât măreția lui Ahile. Această imparțialitate homerică, aşa cum este ea repetații de Herodot, care şi-a scris opera pentru a împiedica „marile şi minunatele acțiuni ale grecilor *şi* barbarilor să-şi piardă tainul de glorie ce li se cuvine", este încă cel mai înalt tip de obiectivitate pe care o cunoaştem. Ea nu numai ca lasă în urmă interesul obişnuit fața de propria tabără şi de propriul popor care, până în zilele noastre, caracterizează aproape orice istoriografie națională, dar şi respinge alternativa victoriei sau a înfrângerii pe care modernii au simțit-o ca exprimând judecata „obiectivă" a istoriei însăşi şi nu îi permite să se amestece cu ceea ce este considerat a fi demn de laudă nemuritoare. Ceva mai târziu, şi exprimat în mod magnific de către Tucidide, apare în istoriografia grecească un alt element puternic ce contribuie la obiectivitatea istorică. El nu a putut veni în prim-plan decât după o lungă experiență în viața polisului, viață care, într-o măsură incredibil de mare, consta în discuții între cetățeni, în această discuție nesfârşită grecii au descoperit că lumea pe care o avem în comun este, de

obicei, privită dintr-un număr infinit de poziţii diferite cărora le corespund cele mai diverse puncte de vedere, într-un potop absolut inepuizabil de argumente, aşa cum sofiştii le prezentau cetăţenilor Atenei, grecul învăţa să-şi schimbe punctul său de vedere, „opinia" sa - modul în care lumea îi apărea şi i se deschidea (*dokei moi* „mi se pare" din care decurge *doxa*, sau „opinie") - cu cele ale concetăţenilor săi. Grecii învăţau să *înţeleagă* - nu să se înţeleagă unul pe celălalt ca persoane individuale, ci să privească aceeaşi lume de pe poziţia celuilalt, să vadă acelaşi lucru sub aspecte foarte diferite şi adesea opuse. Discursurile în care Tucidide formulează clar poziţiile şi interesele părţilor aflate în conflict sunt încă o mărturie vie a gradului extraordinar al acestei obiectivităţi.

Ceea ce a întunecat discuţia modernă despre obiectivitate în ştiinţele istorice şi a împiedicat-o să ajungă vreodată la problemele fundamentale implicate pare să fie faptul că nici una dintre condiţiile de imparţialitate homerică sau de obiectivitate a lui Tucidide nu sunt prezente în epoca modernă. Imparţialitatea homerică se baza pe ipoteza că lucrurile mari sunt evidente, strălucesc de la sine; că poetul (sau mai târziu istoriograful) trebuie numai să păstreze gloria lor, care este esenţialmente trecătoare şi că ar distruge-o, în loc să o păstreze, dacă ar uita gloria ce i-a aparţinut lui Hector. Pentru scurta perioadă a existenţei lor marile fapte şi marile cuvinte erau, în măreţia lor, la fel de reale ca şi o piatră sau o casă, trebuiau să fie văzute şi auzite de toţi cei prezenţi. Măreţia era uşor recognoscibilă ca ceva ce prin sine aspira la nemurire - adică, negativ vorbind, ca un dispreţ eroic pentru tot ceea doar vine şi trece, pentru întreaga viaţă individuală, inclusiv propria viaţă. Acest sens al măreţiei nu era cu putinţă să supravieţuiască în era creştină pentru simplul motiv că, potrivit învăţăturilor creştine, relaţia dintre viaţă şi lume este exact opusul celei din Antichitatea greacă şi latină: în creştinism nici lumea, nici ciclul mereu recurent al vieţii nu este nemuritor, ci numai omul solitar. Lumea este cea care va dispărea; oamenii vor trăi veşnic. Răsturnarea creştină se bazează, la rândul ei, pe învăţăturile întru totul diferite ale

evreilor care au susţinut întotdeauna ca viaţa însăşi este sacră, mai sacră decât orice altceva pe lume şi că omul este fiinţa supremă pe pământ.

Legat de această convingere internă a caracterului sacru al vieţii ca atare, care ne-a rămas chiar şi după ce siguranţa credinţei creştine în viaţa de după moarte a dispărut, este accentul pus pe importanţa extrem de mare a propriului interes, încă deosebit de proeminent în întreaga filosofie politică modernă, în contextul nostru aceasta înseamnă că tipul de obiectivitate tucididean, oricât de mult ar fi admirat, nu rnai are nici o bază în viaţa politică reală, întrucât ne-am făcut din viaţă preocuparea noastră supremă şi ultimă, nu ne-a mai rămas loc pentru o activitate bazată pe dispreţul faţă de interesul vital personal. Altruismul poate fi încă o virtute religioasă sau morală, nu o virtute politică, în aceste condiţii obiectivitatea şi-a pierdut valoarea în experienţă, a fost despărţită de viaţa reală si a devenit acea chestiune academică „fără viaţă" pe care, pe drept cuvânt, Droysen o denunţa ca obiectivitate de eunuc.

Mai mult decât atât, naşterea ideii moderne de istorie nu a coincis doar cu punerea sub semnul întrebării în epoca modernă a realităţii unei lumi exterioare dată „în mod obiectiv" percepţiei umane ca un obiect neschimbat şi neschimbător, ci a fost puternic stimulată de această îndoială, în contextul nostru, cea mai importantă consecinţă a acestei îndoieli a fost accentul pus pe senzaţia *qua* senzaţie ca fiind mai „reală" decât obiectul „simţit" si, în orice caz, ca singurul teren sigur al experienţei, împotriva acestei subiectivizări, care este doar un aspect al alienării mondiale tot mai mari a omului în epoca modernă, nu au putut rezista nici un fel de păreri: ele au fost toate reduse la nivelul senzaţiilor şi au sfârşit la nivelul celei mai de jos dintre toate, senzaţia de gust. Vocabularul nostru este o mărturie grăitoare a acestei degradări. Toate judecăţile neinspirate de un principul moral (care este considerat a fi demodat) sau nedictate de vreun interes propriu sunt considerate probleme de „gust" si asta rareori într-un sens diferit de ceea ce înţelegem atunci când spunem că este o problemă de gust *a* prefera fructe de mare

în loc de supă de mazăre. Această convingere, în ciuda vulgarităţii apărătorilor ei la nivel teoretic, a tulburat conştiinţa istoricului mult mai profund deoarece ea are rădăcini mult mai adânci în spiritul general al epocii moderne decât pretinsa superioritate a standardelor ştiinţifice ale colegilor săi din ştiinţele naturale.

Din nefericire, stă în natura disputelor academice ca problemele metodologice să fie susceptibile de a eclipsa probleme mai profunde. Faptul fundamental cu privire la conceptul modern de istorie este că el a apărut în secolele al şaisprezecelea şi al şaptesprezecelea care au inaugurat dezvoltarea gigantică a ştiinţelor naturale. De primă mărime printre caracteristicile acestei epoci, care sunt încă vii şi prezente în propria noastră lume, este alienarea mondială a omului, pe care am menţionat-o mai înainte! şi care este atât de dificil de perceput ca o condiţie fundamentală a întregii noastre vieţi pentru că din ea, şi cel puţin în parte din disperarea ei, a apărut uriaşa structură a invenţie umane în care trăim azi, în al cărei cadru am descoperit chiar mijloacele de a o distruge împreună cu toate lucrurile nefăcute de om de pe pământ.

Cea mai scurtă şi mai profundă expresie a acestei alienări mondiale descoperită vreodată este conţinută în faimoasa de *omnibus dubitandum est* a lui Descartes, fiindcă această regulă semnifică ceva cu totul diferit de scepticismul inerent îndoielii de sine al oricărei gândiri adevărate. Descartes a ajuns la regula lui pentru că descoperirile, pe atunci recente, din ştiinţele naturale îl convinseseră că omul în căutarea sa a adevărului şi cunoaşterii nu poate avea încredere nici în dovezile furnizate de simţuri, nici în „adevărul înnăscut" al minţii, nici în „lumina interioară a raţiunii". Această neîncredere în capacităţile umane a fost de atunci încoace una dintre cele mai elementare condiţii ale epocii moderne şi ale lumii moderne; dar ea nu s-a născut, aşa cum se presupune adesea, dintr-o diminuare bruscă şi misterioasă a credinţei în Dumnezeu, iar cauza ei nu a fost la origine nici măcar o suspiciune a raţiunii ca atare. Originea ei a fost pur şi simplu pierderea foarte justificată a încrederii în capacitatea simţurilor de a revela adevărul. Realitatea nu s-a mai dezvăluit

senzației umane ca un fenomen exterior, ci s-a retras, ca să spunem așa, în simțirea senzației însăși. Se dovedea acum că fără încredere în simțuri nici credința în Dumnezeu, nici încrederea în rațiune nu mai putea fi sigură deoarece revelarea atât a adevărului divin cât şi a celui rațional fuseseră întotdeauna înțelese în mod implicit ca urmând simplitatea copleşitoare a relației omului cu lumea: deschid ochii şi privesc spectacolul, ascult si aud sunetul, îmi mişc corpul şi ating realitatea lumii. Dacă încep să pun la îndoială buna credință şi temeinicia fundamentală a acestei relații care, desigur, nu exclude erori şi iluzii ci, dimpotrivă, reprezintă condiția îndreptării lor ulterioare, nici una dintre metaforele tradiționale pentru adevărul suprasensibil - fie ea ochii minții ce privesc cerul ideilor sau vocea conştiinței pe care o ascultă inima omului — nu-şi mai poate păstra sensul.

Experiența fundamentală ce stă la baza îndoielii carteziene a fost descoperirea că pământul, contrar oricărei experiențe sensibile directe, se învârteşte în jurul soarelui. Epoca modernă a început atunci când omul, cu ajutorul telescopului, şi-a întors ochii fizici către univers, despre care; speculase multă vreme - privind cu ochii minții, ascultând cu urechile inimii şi condus de lumina interioară a rațiunii — şi a înțeles că simțurile sale nu erau potrivite pentru univers, că experiența sa de zi cu zi, departe de a fi capabilă să constituie uri model de receptare a adevărului şi de dobândire a cunoaşterii, era o sursă permanentă de eroare şi iluzie. După această decepție - a cărei enormitate ne este greu să o înțelegem deoarece s-a petrecut cu multe secole înainte ca impactul său deplin să fie resimțit peste tot şi nu doar în mediul mai curând limitat al savanților şi filosofilor — suspiciunile au început să bântuie omul modern din toate părțile. Dar consecința sa cea mai imediată a fost ridicarea spectaculoasă a ştiinței naturale care de multă vreme părea să fie eliberată prin descoperirea că, în sine, simțurile noastre nu spun adevărul. De aici înainte, sigure ele incertitudinea senzației şi, prin urmare, de insuficiența simplei observații, ştiințele naturale s-au întors către experiment care, interferând în

mod direct cu natura, asigura dezvoltarea al cărei progres, începând de atunci, a părut să fie nelimitat.

Descartes a devenit părintele filosofici moderne pentru că a generalizat atât experiența generației precedente cât şi a propriei lui generații, a transformat-o într-o nouă metodă de gândire şi a devenit astfel primul gânditor complet format la acea „şcoală a suspiciunii" care, după Nietzsche, constituie filosofia moderna. Neîncrederea în simțuri a rămas nucleul mândriei ştiințifice până când, în vremea noastră, s-a transformat într-o sursă de nelinişte. Problema este că „pentru noi natura se comportă atât de diferit de ceea ce observăm la corpurile vizibile şi palpabile din jurul nostru încât *nici un* model format după experiențele noastre pe scară largă nu poate fi vreodată „adevărat"'; în acest moment legătura indisolubilă dintre gândirea noastră şi percepția noastră sensibilă se răzbună, pentru că un model ce ar lăsa complet în afara discuției experiența sensibilă şi, prin urmare, ar fi complet adecvat naturii în cadrul experimentului, nu este doar „inaccesibil din punct de vedere practic, dar nici măcar nu este de conceput."[16] Cu alte cuvinte, necazul nu este că universul fizic modern nu poate fi vizualizat deoarece aceasta este o chestiune de la sine înțeleasă pornind de la premisa că natura nu se dezvăluie simțurilor umane; neliniştea începe în momentul în care natura se dovedeşte a fi de neconceput, adică de negândit şi din perspectiva rațiunii pure.

Dependența gândirii moderne de descoperirile factuale din ştiințele naturale se dovedeşte cel mai clar în secolul al şaptesprezecelea. Acest lucru nu este întotdeauna admis atât de prompt precum a făcut Hobbes, care atribuia filosofia sa exclusiv rezultatelor operei lui Copernic şi Galileo, Kepler, Gassendi şi Mersenne şi care denunța toată filosofia anterioară ca un non-sens cu o violență egalată poate doar de disprețul lui Luther pentru *„stulti philosophi"*. Nu este nevoie de extremismul radical al concluziei lui Hobbes, nu că omul poate fi rău de la natură, ci că o distincție între bine şi râu nu are sens şi că rațiunea, departe de a fi o lumină interioară ce dezvăluie adevărul, este o simplă „facultate de a calcula consecințele"; fiindcă suspiciunea fundamentală că

experienţa mundană a omului reprezintă o caricatură a adevărului este nu mai puţin prezentă în teama lui Descartes că un geniu rău ar putea să guverneze lumea şi să ascundă pentru totdeauna adevărul de spiritul unei fiinţe atât de evident supusă greşelii, în forma sa cea mai nevinovată, ea pătrunde în empirismul englez, unde semnificaţia datului sensibil se dizolvă în datele percepţiei senzoriale, care nu îşi dezvăluie sensul decât prin obişnuinţă şi repetarea experienţelor, astfel încât omul, într-un subiectivism extrem, este în cele din urmă închis într-o non-lurne de senzaţii lipsite de semnificaţie, pe care nici o realitate şi nici un adevăr nu o pot penetra. Empirismul nu este decât în aparenţă o reabilitare a simţurilor; în realitate, el se bazează pe presupunerea că doar afirmarea simţului practic le poate da sens şi începe întotdeauna cu o declaraţie de neîncredere în capacitatea simţurilor de a dezvălui adevărul sau realitatea. De fapt, puritanismul şi empirismul nu sunt altceva decât feţele aceleiaşi monede. Aceeaşi suspiciune fundamentală a inspirat în cele din urmă giganticul efort al lui Kant de a reexamina facultăţile umane într-o asemenea manieră încât problema unei *Ding an sich,* adică facultatea experienţei de a dezvălui adevărul într-un mod absolut, să poată fi lăsată în suspensie.

O consecinţă mult mai imediată pentru conceptul nostru de istorie a avut-o versiunea pozitivă a subiectivismului care a apărut din aceeaşi situaţie: deşi se pare că omul este incapabil să recunoască lumea dată pe care nu a făcut-o el însuşi, cu toate acestea el trebuie să fie capabil să cunoască cel puţin ceea ce el însuşi a creat. Această atitudine pragmatică reprezintă deja motivul clar exprimai, pentru care Vico şi-a îndreptat atenţia către istorie şi a devenit astfel unul dintre părinţii conştiinţei istorice moderne. El spunea: *Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possenius, faceremus.*[17] („Putem demonstra problemele de matematică întrucât le creăm noi înşine; pentru a dovedi lucrurile fizice, ar trebui să le creăm.") Vico s-a îndreptat către sfera istoriei numai pentru că mai considera încă imposibil „a face natura". Nu aşa-numitele consideraţii umaniste au fost cele ce i-au inspirat îndepărtarea de natură, ci exclusiv

credința că istoria este „făcută" de oameni exact aşa cum natura este „făcută" de Dumnezeu; aşadar, adevărul istoric poate fi cunoscut de oameni, făcătorii istoriei, dar adevărul fizic este rezervat pentru Creatorul universului.

S-a afirmat frecvent că ştiința modernă s-a născut atunci când atenția s-a mutat de; la căutarea lui „ce" la cercetarea lui „cum". Această schimbare de accent este aproape firească dacă se presupune că omul poate cunoaşte doar ceea ce a făcut el însuşi, în măsura în care această ipoteză, la rândul ei, implică faptul că „cunosc" un lucru oricând înțeleg modul în care a apărut. Mai mult decât atât, şi din aceleaşi motive, accentul s-a mutat de la interesul față de lucruri la interesul față de procese, în raport cu care lucrurile aveau să devină curând aproape accidental produse derivate. Vico şi-a pierdut interesul față de natură deoarece a presupus că pentru a pătrunde misterul Creației ar fi necesar să înțelegi procesul creativ, în timp ce toate epocile precedente luaseră de bun faptul că cineva poate înțelege foarte bine universul fără să ştie vreodată cum 1-a creat Dumnezeu sau, în versiunea grecească, cum au luat naştere lucrurile ce există de la sine. începând cu secolul al şaptesprezecelea, principala preocupare a întregii cercetări ştiințifice, atât naturale cât şi istorice, au reprezentat-o procesele; dar numai tehnologia modernă (şi nu simpla ştiința, oricât de dezvoltată era ea), care a început prin înlocuirea activităților umane fizice prin procese mecanice şi s-a încheiat prin declanşarea unor noi procese naturale, ar fi fost cu totul adecvată idealului de cunoaştere al lui Vico. Vico, care este privit de mulți ca părintele istoriei moderne, cu greu s-ar fi aplecat asupra istoriei în condițiile moderne. El s-ar fi aplecat către tehnologie: pentru că tehnologia noastră face într-adevăr ceea ce credea Vico că făcea acțiunea divină în domeniul naturii şi acțiunea umană în domeniul istoriei.

In epoca modernă istoria apărea ca ceva ce nu mai existase niciodată. Nu mai era compusă din faptele şi suferințele oamenilor şi nu mai spunea povestea evenimentelor ce au afectat viețile oamenilor; ea devenea un proces făcut de om, singurul proces atotcuprinzător, ce-şi datora existența

exclusiv rasei umane. Astăzi, această calitate care distingea istoria de natură este şi ea un lucru ce ține de trecut. Ştim astăzi că deşi nu putem să „facem" natura în sensul de creație, suntem foarte capabili să începem noi procese naturale si că, prin urmare, într-un sens, „facem natură" în măsura în care „facem istorie". Este adevărat că am atins acest stadiu doar o dată cu descoperirile nucleare în care forțele naturale sunt lăsate libere, neînlănțuite, ca să spunem aşa, şi unde procesele naturale care au loc nu ar fi existat niciodată fără interferența directa a acțiunii umane. Acest stadiu depăşeşte cu mult nu numai epoca pre-modernă, când vântul şi apa erau folosite pentru a înlocui şi multiplica forțele omului, ci şi epoca industrială, cu locomotiva sa cu aburi şi motorul cu combustie internă, unde forțele naturale erau imitate şi utilizate ca mijloace de producție create de om.

Declinul contemporan al interesului pentru ştiințele umaniste şi, mai ales, față de studiul istoriei ce pare inevitabil în toate țările complet modernizate, este foarte concordant cu primele impulsuri ce au condus la ştiința istorică modernă. Ceea ce este astăzi complet lipsit de semnificație este resemnarea ce 1-a dus pe Vico la studierea istoriei. Putem face în domeniul natural-fizic ceea ce credea el că am putea face doar în domeniul istoriei. Am început să acționăm în natură aşa cum obişnuiam să acționăm în istorie. Dacă este o simplă chestiune de procese, s-a dovedit că omul este tot atât de capabil să declanşeze procese naturale ce nu ar fi apărut fără interferență umană pe cât este de capabil să declanşeze ceva nou în domeniul problemelor umane.

O dată cu începutul secolului douăzeci, tehnologia a apărut ca un teren de întâlnire a ştiințelor naturale şi istorice şi deşi aproape nici o mare descoperire ştiințifică nu a fost vreodată făcută din scopuri pragmatice, tehnice sau practice (pragmatismul în sensul vulgar al cuvântului este respins de dosarul factual al dezvoltării ştiințifice), acest rezultat final este într-un acord perfect cu intențiile cele mai profunde ale ştiinței moderne. Ştiințele sociale comparativ noi, care au devenit foarte repede pentru istorie ceea ce tehnologia fusese pentru fizică, pot folosi experimentul într-un mod mult

mai brut şi mai puţin demn de încredere decât o fac ştiinţele naturale, dar metoda este aceeaşi: şi ele prescriu condiţii, condiţii de comportament uman, aşa cum fizica moderna prescrie condiţii proceselor naturale. Dacă vocabularul lor este rebarbativ şi dacă speranţa lor de a umple presupusa prăpastie dintre stăpânirea noastră ştiinţifică a naturii şi neputinţa noastră deplorabilă de a „rezolva" problemele umane printr-o inginerie a relaţiilor sociale sună înspăimântător, aceasta se datorează numai faptului că ele au decis să considere omul ca pe o fiinţă complet naturală, al cărui proces de viaţă poate fi manipulat în acelaşi fel ca toate celelalte procese.

Totuşi, în acest context, este important a înţelege cât de mult diferă lumea tehnologică în care trăim, sau în care probabil începem să trăim, de lumea mecanizată, aşa cum a apărut ea o dată cu Revoluţia industrială. Această diferenţă corespunde în mod esenţial diferenţei dintre acţiune şi fabricare. Industrializarea consta încă, în primul rând, în mecanizarea proceselor de muncă, îmbunătăţirea realizării obiectelor, iar atitudinea omului faţă de natură rămânea încă aceea de *homo faber,* căruia natura îi dă materialul din care se ridică invenţia omenească, însă lumea în care am ajuns acum să trăim este mult mai mult determinată de omul ce acţionează în natură, *creează* procese naturale şi le direcţionează spre invenţia omenească şi domeniul problemelor umane, decât de construirea şi păstrarea invenţiei omeneşti ca pe o entitate relativ permanentă.

Fabricarea se deosebeşte de acţiune prin aceea că ea are un început clar şi un sfârşit predictibil: se încheie prin produsul ei final care nu numai că durează mai mult decât activitatea de fabricare, dar de acum înainte are propriul lui tip de „viaţă". Acţiunea, dimpotrivă, aşa cum grecii au descoperit primii, este în şi prin sine absolut trecătoare; ea nu lasă niciodată în urma ei un produs final. Dacă are cumva unele consecinţe, ele constau, în principal, într-un nou lanţ infinit de evenimente al căror eventual rezultat actorul este complet incapabil să-1 cunoască sau să-1 controleze dinainte. Cel mai bun lucru pe care poate să-1 facă este să împingă lucrurile

într-o anumită direcție şi nici măcar de acesta nu poate fi niciodată sigur. Nici una dintre aceste caracteristici nu este prezenta în fabricare. Comparată cu caracterul efemer şi cu fragilitatea acțiunii umane, lumea pe care o ridică fabricarea are o permanență durabilă şi o soliditate imensă. Numai în măsura în care produsul final al fabricării este încorporat în lumea umană, în care folosirea şi eventuala lui „istorie" nu pot fi niciodată prevăzute întru totul, fabricarea declanşează, de asemenea, un proces al cărui rezultat nu poate fi pe deplin prevăzut şi scapă, prin urmare, de sub controlul autorului ei. Aceasta nu înseamnă decât că omul nu este niciodată exclusiv *homo taber,* că însuşi creatorul rămâne în acelaşi timp o ființă activă ce declanşează procese oriunde merge şi prin orice face.

Până în epoca noastră, acțiunea umană cu procesele ei create de om a fost limitată la lumea umană, în timp ce principala preocupare a omului cu privire la natură a fost de a utiliza în fabricare materialul pe care ea îl oferea, de a construi cu el invenția umană şi de a-l apăra împotriva forței copleşitoare a elementelor. In momentul în care am început propriile noastre procese naturale — şi fisiunea atomului este exact un astfel de proces natural creat de om — nu doar ne-am sporit puterea asupra naturii sau am devenit mai agresivi în relațiile noastre cu forțele date ale pământului, ci pentru prima dații am atras natura în lumea umană ca *atare* şi am şters frontierele defensive dintre elementele naturale şi invenția umană de care au fost încorsetate toate civilizațiile anterioare.[18]

Pericolele acestei acțiuni în natură surit evidente dacă se admite că mai sus menționatele caracteristici ale acțiunii umane sunt o parte integrantă a condiției umane. Imprevizibilitatca nu înseamnă lipsa anticipării şi nici o conducere inginerească a problemelor umane nu va fi vreodată capabilă să o elimine, tot aşa cum nici un fel de pregătire pentru chibzuință nu poate duce vreodată la înțelepciunea de a şti ce trebuie făcut. Numai condiționarea totală, adică abolirea totală a acțiunii, poate spera vreodată să facă față imprevizibilității. Şi chiar previzibilitatea comportamentului uman pe

care teroarea politică o poate impune pentru perioade de timp relativ lungi nu poate sa schimbe esența problemelor umane odată pentru totdeauna; nu poate fi niciodată sigură de propriu-i viitor. Acțiunea umană, ca toate fenomenele strict politice, este strâns legată de pluralitatea umană, care este una dintre condițiile fundamentale ale vieții umane în măsura în care se bazează pe faptul natalității, prin care lumea umană este permanent invadată de străini, noi veniți ale căror acțiuni şi reacții nu pot fi anticipate de cei ce sunt deja acolo şi sunt pe punctul de a pleca în curând. Prin urmare, dacă declanşând procese naturale am început să acționăm *în* natură, am început, evident, să ne ducem propria imprevizibilitate în domeniul pe care obişnuiam să-l considerăm ca fiind condus de legi inexorabile. „Legea de fier" a istoriei a fost întotdeauna doar o metaforă împrumutată din natură; iar problema este că această metaforă nu ne mai convinge deoarece s-a dovedit că ştiința naturală nu poate fi câtuşi de puțin sigură de o domnie incontestabilă a legii în natură atâta vrerne cât oamenii, cercetători şi tehnicieni, sau simpli constructori de invenții omeneşti, decid să se amestece si să nu mai lase natura în pace.

Tehnologia, terenul pe care, în vremea noastră, cele două domenii ale istoriei şi naturii s-au întâlnit şi au pătruns unul în altul, trimite înapoi către legătura dintre conceptele naturii şi istoriei aşa cum arătau ele odată cu apariția epocii moderne în secolele al şaisprezecelea şi al şaptesprezecelea. Legătura se află în conceptul de proces: ambele implică faptul că gândim si considerăm totul din perspectiva proceselor şi nu ne preocupăm de entități singulare sau de evenimente particulare şi de cauzele lor speciale separate. Cuvintele cheie ale istoriografiei moderne - „dezvoltare" şi „progres" - au fost, în secolul al nouăsprezecelea, cuvinte cheie si pentru ramurile, pe atunci noi, ale ştiinței naturale, mai ales pentru biologie şi geologie, una cercetând viața animală, iar cealaltă materia anorganică din perspectiva proceselor istorice. Tehnologia, în sensul modern, a fost precedată de diferitele ştiințe ale istoriei naturale, istoriei vieții biologice, a pământului, a universului. C) ajustare reciprocă a terminologiei

celor două ramuri de cercetare: ştiinţifică avusese loc înainte ca disputa dintre ştiinţele naturale şi cele istorice să preocupe lumea academică într-o asemenea măsură încât să confunde problemele fundamentale.

Nimic nu părea mai potrivit pentru a risipi această confuzie decât ultimele dezvoltări din ştiinţele naturale. Ele ne-au dus înapoi la originea comună a naturii şi istoriei în epoca modernă şi demonstrează că numitorul lor comun sta într-adevăr în conceptul de proces — tot aşa cum numitorul comun al naturii şi istoriei în Antichitate stătea în conceptul de nemurire. Dar experienţa care se află la baza noţiunii de proces a epocii moderne, spre deosebire de cea care stătea la baza noţiunii antice de nemurire, nu este deloc o experienţă pe care omul a făcut-o în lumea care îl înconjoară; dimpotrivă, ea s-a născut din disperarea de a experimenta şi cunoaşte mereu în mod adecvat tot ceea ce îi este dat omului şi nu făcut de el. împotriva acestei disperări omul modern şi-a mobilizat întreaga măsură a propriilor sale capacităţi; disperat de a găsi mereu adevărul prin simplă contemplaţie, el a început să-şi folosească capacităţile de acţiune şi prin aceasta nu a putut să nu devină conştient de faptul ca omul, acolo unde acţionează, declanşează procese. Noţiunea de proces nu desemnează o calitate obiectivă a istoriei sau a naturii; ea este rezultatul inevitabil al acţiunii umane. Primul rezultat al acţiunii oamenilor asupra istoriei este acela că istoria devine un proces, iar cel mai convingător argument privind acţiunea oamenilor asupra naturii sub masca cercetării ştiinţifice este că astăzi, în formularea lui Whitehead, „natura este un proces."

A acţiona asupra naturii, a duce imprevizibilitatea umană într-un domeniu în care ne confruntăm cu forţe fundamentale pe care nu o să fim probabil niciodată capabili să le controlăm în mod sigur, este destul de periculos. Şi ar fi chiar mai periculos să ignorăm faptul ca, pentru prima dată în istoria noastră, capacitatea umană de acţiune a început să le domine pe toate celelalte - capacitatea de mirare şi de gândire în contemplare cât şi capacităţile de *homo faber* şi *animal laborans* uman. Desigur, aceasta nu înseamnă că de acum înainte oamenii nu vor mai ti capabili să creeze lucruri

sau să gândească sau să muncească. Nu capacitățile omului, ci constelația ce ordonează relațiile lor reciproce poate schimba şi se schimbă din punct de vedere istoric. Asemenea schimbări pot fi cel mai bine observate în autointerpretările schimbătoare ale omului de-a lungul istoriei care, deşi pot fi total irelevante pentru a determina „ce"-ul ultim al naturii umane, sunt totuşi martorii cei mai concişi şi mai succinți martori ai spiritului unor epoci întregi. Astfel, schematic vorbind, Antichitatea clasică grecească accepta că forma cea mai înaltă a vieții umane avea loc într-un polis şi că suprema capacitate umană era vorbirea — *zoon politikon* şi *zoon logon echon,* în faimoasa definiție dublă a lui Aristotel; Roma şi filosofia medievală defineau omul ca *animal raționale;* în stadiile inițiale ale epocii moderne omul a fost conceput mai întâi ca *homo faber,* până când, în secolul al nouăsprezecelea, omul a fost interpretat ca un *animal laborans* al cărui metabolism cu natura ar genera cea mai înaltă productivitate de care este capabilă viața umană. Pe fondul acestor definiții schematice, ar fi potrivit pentru lumea în care trăim să definească omul ca o ființă capabilă de acțiune; pentru că această capacitate pare să fi devenit centrul tuturor celorlalte capacități umane.

Este neîndoielnic cum capacitatea de a acționa este cea mai periculoasă dintre toate abilitățile şi posibilitățile umane şi este, de asemenea, neîndoielnic că riscurile autocreate, cu care omenirea se confruntă astăzi, nu au mai fost niciodată înfruntate. Considerații ca acestea nu au nicidecum intenția de a oferi soluții sau de a da sfaturi. In cazul cel mai bun, ele ar putea încuraja reflecția susținută şi mai profundă asupra naturii si posibilităților intrinseci de acțiune, care până acum nu şi-a dezvăluit niciodată atât ele deschis măreția si pericolele.

II. Istorie si nemurire terestră

Conceptul modern de proces, ce străbate atât istoria cât şi natura, separă epoca modernă de trecut mai profund decât orice altă idee. Pentru modul nostru modern de gândire

nimic nu este semnificativ în şi prin sine, nici măcar istoria şi natura luată fiecare ca un întreg, şi cu siguranţă nu fenomenele particulare în ordinea fizică, nici evenimentele istorice specifice. Există o enormitate fatală în această stare de lucruri. Procese invizibile au înconjurat fiecare lucru tangibil, fiecare entitate individuală care este vizibilă pentru noi, degradându-le până la nivelul de funcţii ale unui proces global. Enormitatea acestei schimbări este posibil să ne scape dacă ne permitem să fim induşi în eroare de astfel de generalităţi precum dezvrăjirea lumii sau alienarea omului, generalităţi ce implică adesea o idee romanticizată a trecutului. Ceea ce implică conceptul de proces este faptul că generalul şi concretul, lucrul sau evenimentul unic şi înţelesul universal, s-au despărţit. Procesul, care singur dă semnificaţie oricărui lucru ce se întâmplă să-1 ducă cu sine, a dobândit astfel un monopol de universalitate şi semnificaţie.

Cu siguranţă, nimic nu distinge mai clar conceptul modern de istorie de cel al Antichităţii. Pentru că acesta distincţie nu depinde de faptul că Antichitatea a avut sau nu un concept de istorie a lumii sau vreo idee de omenire ca întreg. Ceea ce este mult mai relevant este faptul că istoriografia grecească şi romană, pe cât de mult diferă una de cealaltă, ambele consideră ca de la sine înţeles că semnificaţia sau, cum ar spune romanii, lecţia fiecărui eveniment, faptă sau întâmplare este dezvăluită în şi prin el însuşi. Desigur, asta nu exclude cauzalitatea sau contextul în care apare ceva; Antichitatea era la fel de conştientă de aceste lucruri pe cât suntem noi. Dar cauzalitatea şi contextul erau văzute într-o lumină furnizată de evenimentul însuşi, ce explica un anumit segment al problemelor umane; ele nu erau închipuite ca având o existenţă independentă, iar evenimentul nu ar fi decât expresia mai mult sau mai puţin accidentală, deşi adecvată, a acestei existenţe. Tot ceea ce s-a făcut sau s-a întâmplat conţinea şi îşi dezvăluia partea sa de semnificaţie „generală" în limitele formei sale individuale şi nu avea nevoie de un proces de creştere şi învăluire pentru a deveni semnificativ. Herodot voia „să spună ce este" *(legein ta* pentru că spusul şi scrisul stabilizează efemerul si

pieritorul, îi „fabrică o amintire", în idiomul grecesc: *poieisthai*; cu toate acestea, nu s-ar fi îndoit niciodată că fiecare lucru care există sau a existat îşi poartă în sine înţelesul şi că nu este nevoie decât de cuvânt pentru a-1 face manifest (*LOGOIS DELOUN*, „a dezvălui prin cuvinte"), „a expune marile fapte în public",*atodeixis ergon megalon* . Fluxul naraţiunii sale este suficient de larg pentru a lăsa loc pentru multe poveşti, dar nu există nimic în acest flux care să indice că generalul conferă înţeles şi semnificaţie particularului.

în raport cu această schimbare de accent este nerelevant faptul că poezia şi istoriografia grecească vedeau înţelesul evenimentului într-o măreţie fără egal ce justifica amintirea lui de către posteritate, sau că romanii concepeau istoria ca pe o magazie de exemple luate din comportamentul politic real, demonstrând ceea ce tradiţia, autoritatea strămoşilor, cerea de la fiecare generaţie şi ceea ce acumulase trecutul în beneficiul prezentului. Noţiunea noastră de proces istoric respinge ambele concepte, conferind simplei secvenţe temporale o importanţă şi o demnitate pe care nu a mai avut-o niciodată.

Din cauza acestui accent modern asupra timpului şi secvenţei temporale s-a susţinut adesea că originea conştiinţei noastre istorice se află în tradiţia iudeo-creştină, cu conceptul ei de timp rectiliniar şi cu ideea unei providenţe divine ce-i conferă întregului timp istoric al omului unitatea unui plan de salvare — o idee care, într-adevăr, contrastează la fel de mult cu insistenţa pe evenimentele si întâmplările individuale ale Antichităţii clasice cât şi cu speculaţiile ciclice despre timp ale Antichităţii târzii. Au fost citate numeroase dovezi în sprijinul tezei potrivit căreia conştiinţa istorică modernă are o origine religioasă creştină şi s-a născut dintr-o secularizare a categoriilor teologice originare. Numai tradiţia noastră religioasă, se spune, cunoaşte un început şi, în versiunea creştină, un sfârşit al lumii; dacă viaţa omului pe pământ urmează un plan divin de salvare, atunci numai derularea ar trebui să conţină o semnificaţie independentă de toate întâmplările singulare şi să le transcendeze pe toate. Prin urmare, se poate concluziona că un „traseu bine definit al

istoriei lumii" nu a apărut înainte de creştinism, iar prima filosofic a istoriei este prezentată în *De Civitate Dei a* Sfântului Augustin. Şi este adevărat ca la Augustin întâlnim ideea că istoria însăşi, şi anume aceea care are semnificaţie şi sens, poate fi separată de evenimentele istorice singulare legate într-o naraţiune cronologică. El afirmă explicit că „deşi instituţiile trecute ale oamenilor sunt pomenite în expunerea istorică, istoria însăşi nu poate fi socotită printre instituţiile umane."[19]

Această similaritate între conceptul creştin şi cel modern de istorie este totuşi înşelătoare. Ea se bazează pe o comparaţie cu speculaţiile istorice ciclice ale Antichităţii târzii şi neglijează conceptele istorice clasice ale Greciei si Romei. Comparaţia este sprijinită de faptul că Augustin însuşi, atunci când a respins speculaţiile păgâne despre timp, avea în vedere în primul rând teoriile timpului ciclic ale epocii sale pe care, într-adevâr, nici un creştin nu le putea accepta din cauza caracterului absolut unic al vieţii şi morţii lui Christos pe pământ: „Odată Christos a murit pentru păcatele noastre; şi renăscând dintre cei morţi, el nu mai moare."-[0] Ceea ce interpreţii moderni sunt înclinaţi să uite este faptul că Augustin a proclamat acest caracter unic al unui eveniment, care ne sună atât de familiar, numai pentru acest eveniment - evenimentul suprem din istoria omenirii, când eternitatea, ca să spunem aşa, a rupt cursul mortalităţii terestre; el nu a pretins niciodată un astfel de caracter unic, aşa cum facem noi, pentru evenimente seculare obişnuite. Simplul fapt că problema istoriei apare în gândirea creştină doar o dată cu Augustin ar trebui să ne facă să ne îndoim de originea ei creştină şi asta, cu atât mai mult cu cât apare, din punctul de vedere al propriei filosofii şi teologii a lui Augustin, din cauza urmi accident. Căderea Romei, ce a avut loc în timpul vieţii sale, a fost interpretată atât de creştini cât şi de păgâni ca un eveniment decisiv şi Augustin şi-a dedicat treisprezece ani din viaţă respingerii acestei credinţe. Problema, aşa cum o vedea el, era aceea că nici un eveniment pur secular nu va putea şi nu va avea vreodată o importanţă centrală pentru om. Lipsa lui de interes fată de ceea ce noi numim istorie era atât de mare

încât a dedicat doar o singură carte din *Civitas Dei* evenimentelor seculare; şi însărcinându-1 pe prietenul şi elevul său Orosius să scrie o „istorie a lumii", nu avea în minte altceva decât o „adevărată compilaţie a necazurilor lumii."[21]

Atitudinea lui Augustin faţă de istoria seculară nu este esenţialmente diferită de cea a romanilor, deşi accentul este schimbat: istoria rămâne o magazie de exemple şi situarea temporală a evenimentelor în interiorul cursului secular al istoriei rămâne fără importanţă. Istoria seculară se repetă si singura poveste în care au loc evenimente unice şi irepetabile începe cu Adam şi sfârşeşte cu naşterea şi moartea lui Christos. După aceea puteri seculare se ridică şi decad ca şi în trecut şi se vor ridica şi vor cădea până la sfârşitul lumii, însă nici un adevăr fundamental nou nu va mai fi vreodată revelat prin astfel de evenimente mundane şi se presupune că creştinii nu le vor conferi o semnificaţie deosebită, în întreaga filosofic cu adevărat creştină, omul este un „pelerin pe pământ" şi numai acest fapt o separă de propria noastră conştiinţă istorică. Pentru creştin, ca şi pentru roman, semnificaţia evenimentelor seculare consta în faptul că aveau caracterul de exemple susceptibile de a se repeta, astfel încât acţiunea putea să urmeze anumite modele standardizate, (întâmplător, acest lucru este şi el foarte îndepărtat de ideea grecească a faptei eroice, relatată de poeţi şi istorici, ce serveşte ca un fel de etalon cu care să se măsoare propriile lor capacităţi de măreţie. Diferenţa dintre urmarea fidelă a unui exemplu recunoscut şi încercarea de a rivaliza cu el este diferenţa dintre moralitatea romano-creştină şi ceea ce a fost numit spiritul agonal grecesc, care nu cunoştea nici un fel de consideraţii „morale" ci numai un *aei aristeuein*, un efort neîncetat de a fi mereu cel mai bun dintre toţi.) Pentru noi, pe de altă parte, istoria se bazează pe ipoteza că procesul în însăşi secularitatea sa ne spune propria-i poveste şi că, strict vorbind, repetiţiile nu pot să apară.

Chiar şi mai străină conceptului modern de istorie este noţiunea creştină că omenirea are un început şi un sfârşit, că lumea a fost creată în timp si va pieri până la urmă, precum toate lucrurile temporale. Conştiinţa istorică nu a apărut

atunci când crearea lumii a fost considerata drept punctul de plecare pentru enumerarea cronologică de către evrei în Evul Mediu; şi nici nu a apărut în secolul al şaselea când Dionisie Exiguus a început să calculeze timpul începând de la naşterea lui Christos. Cunoaştem scheme similare de cronologie în civilizaţia orientală, iar calendarul creştin imita practicile romane de a socoti timpul de la anul fondării Romei, în completă opoziţie se află calculul modern al datelor istorice, introdus abia la sfârşitul secolului al optsprezecelea, care consideră naşterea lui Christos ca un moment de cotitură de la care să se calculeze timpul atât înainte cât şi înapoi. Această reformă cronologică este prezentată în manuale ca o simplă îmbunătăţire tehnică cerută de scopuri savante pentru a facilita fixarea exactă a datelor în istoria antică, fără să ţină seama de un labirint de evaluări diferite ale timpului. In timpurile mai recente, Hegel a inspirai o interpretare care vede în sistemul modern al timpului o adevărată cronologie creştină deoarece naşterea lui Christos pare acum să fi devenit punctul de cotitură al istoriei lumii. [22] Nici una dintre aceste explicaţii nu este satisfăcătoare. Reforme cronologice pentru scopuri savante s-au produs de multe ori în trecut fără a fi acceptate în viaţa cotidiană, exact pentru că erau inventate doar pentru un interes savant şi nu corespundeau nici unei schimbări a conceptului de timp în ansamblul societăţii. Lucrul decisiv în sistemul nostru nu este acela că naşterea lui Christos apare acum ca punctul de cotitură a istoriei lumii, pentru că ea fusese recunoscută ca atare şi cu o mai mare forţă cu multe secole înainte, fără să aibă vreun efect similar asupra cronologiei noastre, ci mai degrabă că acum, pentru prima dată, istoria omenirii se întinde (înapoi) până într-un trecut infinit, la care putem adăuga după voinţă şi în care putem continua pe mai departe cercetarea pe măsură ce se întinde înainte până într-un viitor infinit. Această dublă infinitate a trecutului şi viitorului elimină toate noţiunile de început şi sfârşit, fixând omenirea într-o potenţială nemurire terestră. Ceea ce la prima vedere arată ca o creştinare a istoriei lumii, în realitate elimină toate speculaţiile religioase despre timp din istoria seculară. In ceea

ce priveşte istoria seculară, trăim într-un proces care nu cunoaşte început şi nici sfârşit şi care ne permite astfel să nutrim speranţe escatologice. Nimic nu ar putea fi mai străin gândirii creştine decât acest concept de nemurire pământeană a omenirii.

Marele impact al noţiunii de istorie asupra conştiinţei epocii moderne a venit relativ târziu, nu înainte de ultima treime a secolului al optsprezecelea, găsindu-şi relativ repede împlinirea supremă în filosofia lui Hegel. Conceptul central al metafizicii hegeliene este istoria. Acesta o plasează în cea mai ascuţită opoziţie cu putinţă faţă de toate metafizicile anterioare, care, de la Platon încoace, căutaseră peste tot adevărul şi revelaţia Fiinţei eterne, mai puţin în domeniul problemelor umane - *ta ton anthropon pragmata* - despre care Platon vorbeşte cu un asemenea dispreţ tocmai pentru că în el nu putea fi descoperită nici un fel de permanenţă şi, prin urmare, nu era de aşteptat ca el să dezvăluie adevărul. A gândi, împreună cu Hegel, că adevărul rezidă şi se dezvăluie în însuşi procesul timpului este caracteristic pentru întreaga conştiinţa istorică modernă, oricare ar fi maniera în care se exprimă ea, în termeni specific hegelieni sau nu. Apariţia ştiinţelor umaniste în secolul al nouăsprezecelea *a* fost inspirată de acelaşi sentiment pentru istorie şi este, aşadar, clar diferită de renaşterile recurente ale Antichităţii ce au avut loc în perioadele anterioare. Oamenii încep acum să citească, după cum arăta Meinecke, cum nimeni nu mai citise vreodată. Ei „citesc pentru a scoate din istorie adevărul ultim pe care ea îl putea oferi oamenilor ce-1 căutau pe Dumnezeu"; dar acest adevăr ultim nu se mai presupunea că stă într-o singură carte, fie ea Biblia sau vreun înlocuitor al ei. Istoria însăşi a fost considerata o asemenea carte, cartea „sufletului omenesc în timpuri si naţiuni", cum a definit-o Herder.23

Cercetarea istorică recentă a aruncat o lumină foarte nouă asupra perioadei de tranziţie de la Evul Mediu la timpurile moderne, iar rezultatul a fost că epoca modernă, înainte presupusă a fi început cu Renaşterea, şi-a văzut originea situată chiar în inima Evului Mediu. Aceasta insistentă mai

mare pe o continuitate neîntreruptă, deşi valoroasă, are neajunsul ca încercând să acopere prăpastia ce separă o cultură religioasă de lumea seculară în care trăim, ea mai degrabă evită decât rezolvă marea enigmă a naşterii bruşte şi incontestabile a secularului. Dacă prin „secularizare" nu se înţelege decât înflorirea secularului şi eclipsa concomitentă a lumii transcendente, atunci este incontestabil cum conştiinţa istorică modernă este foarte intim legată de el. Totuşi, aceasta nu implică în nici un fel transformarea îndoielnică a categoriilor religioase şi transcendente în scopuri şi standarde mundane imanente asuprea căreia au insistat recent istoricii ideilor. Secularizarea înseamnă în primul rând separarea pur şi simplu a religiei de politică, iar aceasta le-a afectat pe amândouă atât de profund încât nimic nu este mai puţin probabil să fi avut loc decât transformarea treptată a categoriilor religioase în concepte seculare pe care încearcă să le stabilească partizanii unei continuităţi neîntrerupte. Motivul pentru care ei pot reuşi, într-o oarecare măsură, să ne convingă, se află mai degrabă în natura ideilor în general decât în perioada de care se ocupă; din momentul în care cineva separă complet o idee de baza ei în experienţa reală nu este greu să stabileşti o legătură între ea şi aproape orice altă idee. Cu alte cuvinte, dacă presupunem că există ceva asemănător unui domeniu independent al ideilor pure, toate noţiunile si conceptele nu pot decât să fie legate unele de celelalte pentru că atunci toate îşi datoresc originea aceleiaşi surse: o minte omenească văzută în subiectivitatea ei extremă, jucându-se veşnic cu propriile-i imagini, neafectată de experienţă şi fără nici o legătură cu lumea, fie că lumea este concepută ca natură sau ca istorie.

Cu toate acestea, dacă înţelegem prin seculari/sare un eveniment ce poate fi datat în timpul istoric mai curând decât o schimbare de idei, atunci problema nu este dacă „viclenia raţiunii" a lui Hegel a fost o secularizare a providenţei divine sau dacă societatea fără clase a lui Marx reprezintă o secularizare a vârstei mesianice. Faptul este că separarea bisericii si statului a apărut, eliminând religia din viaţa publică, îndepărtând toate sancţiunile religioase din politică şi făcând ca

religia să piardă acel element politic pe care îl dobândise în secolele când Biserica Catolică romană acţionase ca moştenitoare a Imperiului Roman. (Nu înseamnă că această separare a convertit religia într-o „afacere privată" totală. Acest tip de intimitate în religie se produce când un regim tiranic interzice funcţionarea publică a bisericilor, refuzând credinciosului spaţiul public în care el poate să apară împreună cu alţii şi poate fi văzut de către ei. Domeniul public-secular, sau sfera politică, la drept vorbind, cuprinde şi are loc pentru sfera public-religioasă. Un credincios poate fi un membru al unei biserici şi îri acelaşi timp poate acţiona ca un cetăţean într-o unitate mai mare, constituită din toţi cei ce aparţin Oraşului.) Această secularizare a fost frecvent determinată de oameni ce nu s-au îndoit câtuşi de puţin de adevărul învăţăturii religioase tradiţionale (chiar şi Hobbes a murit cu teama de „focul iadului", iar Descartes se ruga Sfintei Fecioare) şi nici un fel de surse nu ne îndreptăţesc să-i considerăm pe cei ce au pregătit sau au contribuit la stabilirea unei noi sfere seculare independente ca atei secreţi sau inconştienţi. Tot ceea ce putem spune este că, indiferent de credinţa lor sau de lipsa ei, ea nu *a* avut influenţă asupra secularului. Astfel, teoreticienii politici ai secolului al şaptesprezecelea au realizat secularizarea separând gândirea politică de teologie şi insistând asupra faptului că regulile legii naturale furnizau o bază pentru corpul politic chiar dacă Dumnezeu nu exista. Aceeaşi gândire a fost cea care 1-a făcut pe Grotius să spună că „nici măcar Dumnezeu nu poate face ca doi ori doi să nu facă patru." Problema nu era de a nega existenţa lui Dumnezeu, ci de a descoperi în domeniul secular un înţeles independent, imanent, pe care nici Dumnezeu nu-1 putea schimba.

Am arătat mai înainte că cea mai importantă consecinţă a apariţiei domeniului secular în epoca modernă a fost aceea ca, credinţa în nemurirea individuală - fie ea nemurirea sufletului sau, mai important, învierea corpului — şi-a pierdut forţa sa constrângătoare din punct de vedere politic, într-adevăr, acum „era inevitabil ca posteritatea pământeană să devină din nou substanţa principală a speranţei", dar asta nu înseamnă că s-a produs o secularizare a credinţei într-o viaţă

de apoi sau că noua atitudine nu era în esență altceva decât „o redispoziție a ideilor creştine pe care caută să le înlocuiască."[24] Ceea ce s-a întâmplat în realitate a fost faptul că problema politicii şi-a recâştigat acea relevanță gravă şi decisivă pentru existența oamenilor pe care o pierduse după Antichitate deoarece era ireconciliabilă cu o înțelegere strict creştină a secularului. Atât pentru greci cât şi pentru romani, în ciuda tuturor diferențelor, fondarea unui corp politic a fost determinată de nevoia omului de a depăşi mortalitatea vieții umane şi caracterul efemer al faptelor omeneşti, în afara corpului politic, viața omului nu era nurnai şi înainte de toate nesigură, i.e., expusă violenței altora; ea era lipsită de sens şi demnitate pentru că nu putea în nici un fel să lase ceva în urma ei. Aceasta a fost cauza anatemei aruncate de gândirea greacă asupra întregii sfere a vieții private, a cărei „idioțenie" consta în faptul că ea se preocupa exclusiv de supraviețuire, tot aşa cum a fost şi cauza afirmației lui Cicero că numai edificarea şi păstrarea comunităților politice pot permite virtuții umane să egaleze acțiunile zeilor.[25] Cu alte cuvinte, secularizarea epocii moderne a adus încă o dată în prim plan acea activitate pe care Aristotel o numise *athanatizein*, un termen pentru care nu avem nici un echivalent disponibil în limbile noastre vii. Motivul pentru care amintesc din nou acest cuvânt este că el indică mai curând o activitate de „imortalizare" decât obiectul ce trebuie să devină nemuritor. A lupta pentru nemurire poate însemna, aşa cum a fost, cu siguranță, cazul în Grecia începuturilor, nemurirea cuiva prin fapte memorabile si dobândirea faimei nemuritoare; ea poate, de asemenea, însemna adăugarea la invenția omenească a ceva mai permanent decât suntem noi înşine; şi poate însemna, cum s-a întâmplat pentru filosofi, petrecerea vieții cu lucruri nemuritoare, în orice caz, cuvântul desemna o activitate şi nu o credință, iar ceea ce pretindea activitatea era un spațiu nepieritor care să garanteze că „imortalizarea" nu va fi zadarnică.[26]

Pentru noi, care ne-am obişnuit cu ideea nemuririi doar prin farmecul durabil al operelor de artă si, probabil, prin permanența relativă pe care o atribuim tuturor marilor

civilizaţii, poate părea neverosimil ca acest impuls către nemurire ar putea să stea la baza comunităţilor politice.[27] Pentru greci, însă, ultimele s-ar putea foarte bine să fi fost mult mai evidente decât primele. Nu gândea Pericle că cea mai înaltă glorie pe care o putea conferi Atenei era să pretindă că ea nu mai avea nevoie de „un Homer sau de alţii din breasla lui" şi că, mulţumită polisului, peste tot atenienii vor lăsa în urma lor „monumente nepieritoare"?[28] Ceea ce făcuse Homer avusese ca scop imortalizarea faptelor umane,[29] iar polisul se putea lipsi de serviciul „altora din breasla lui" pentru că el oferea fiecăruia dintre cetăţenii săi acel spaţiu public-politic care era considerat că ar conferi nemurire acţiunilor sale. Apolitismul tot mai mare al filosofilor după moartea lui Socrate cererea lor de a fi eliberaţi de activităţile politice şi insistenţa lor pe îndeplinirea unei *athanatizein* non-practice, pur teoretice, în afara sferei vieţii politice avea atât cauze filosofice cât şi politice, dar printre cele politice se găsea cu siguranţă decăderea tot mai mare a vieţii polisului care făcea tot mai îndoielnică chiar permanenţa acestui corp politic particular, ca să nu mai vorbim de nemurirea sa.

Apolitismul filosofici antice prevestea atitudinea antipolitică mult mai radicala a creştinismului timpuriu care, totuşi, în însuşi extremismul său, nu a supravieţuit decât atâta vreme cât Imperiul Roman oferea un corp politic stabil pentru toate naţiunile şi toate religiile, în timpul acestor secole de început ale erei noastre convingerea că lucrurile pământeşti sunt pieritoare a rămas o problemă religioasă şi reprezenta credinţa celor ce voiau să nu aibă nimic de-a face cu problemele politice. Aceasta s-a schimbat în mod hotărâtor o dată cu experienţa crucială a căderii Romei, jefuirea Oraşului Etern, după care nici o epocă nu a mai crezut niciodată că vreun produs omenesc, cu atât mai puţin o structură politică, ar putea rezista pentru totdeauna. Pentru gândirea creştină, aceasta a fost o simplă reafirmare a credinţelor sale. Nu avea nici o mare importanţă, după cum a arătat Augustin. Pentru creştini numai oamenii erau nemuritori şi nimic altceva din această lume, nici omenirea ca întreg, nici pământul însuşi şi cu atât mai puţin creaţia omenească. Activităţile nemuritoare

puteau fi îndeplinite numai prin transcenderea acestei lumi şi singura instituţie care putea fi justificata în domeniul secular era biserica, *Civitas Dei* pe pământ, pe care căzuse povara responsabilităţii politice şi la care puteau fi reduse toate impulsurile cu adevărat politice. Faptul că această transformare a creştinismului şi impulsurilor sale antipolitice anterioare într-o instituţie politică mare şi stabilă a fost posibilă fără denaturarea completă a Evangheliei se datoreşte aproape în întregime lui Augustin care, deşi este puţin probabil să fie părintele conceptului nostru de istorie, este probabil autorul spiritual şi cu siguranţă cel mai mare teoretician al politicii creştine. Ceea ce a fost decisiv în acest sens a fost faptul că el, deşi puternic înrădăcinat în tradiţia romană, a putut să adauge noţiunii creştine de viaţă veşnică ideea unei viitoare *civitas,* o *Civitas Dei,* în care oamenii chiar şi în viaţa de apoi ar continua să trăiască într-o comunitate. Fără această reformulare a concepţiilor creştine prin Augustin, politica creştină ar fi putut rămâne ceea ce fusese în secolele anterioare, o contradicţie în termeni. Augustin a putut să rezolve dilema deoarece limbajul însuşi i-a venit în ajutor: în latină, cuvântul „a trăi" a coincis întotdeauna cu *inter homines esse,* „a fi în compania oamenilor", astfel încât o viaţă veşnică în interpretare romană se mărginea să însemne că nici un om nu ar trebui vreodată să se despartă de compania umană chiar dacă la moarte el trebuie să părăsească pământul. Astfel, faptul pluralităţii oamenilor, una dintre premisele fundamentale ale vieţii politice, consolidează „natura" umană chiar şi în condiţiile nemuririi individuale şi nu a fost printre caracteristicile pe care această natură le-a dobândit după căderea lui Adam şi care au făcut politica în sens pur secular o necesitate pentru viaţa păcătoasa pe pământ. Augustin şi-a rezumat într-o singură propoziţie convingerea că un anumit tip de viaţă politică trebuie să existe chiar şi în condiţii de nevinovăţie: *Socialis est vita sanctorum,* chiar şi viaţa sfinţilor este o viaţă în compania altori oameni.30

Dacă înţelegerea caracterului pieri tor al tuturor creaţiilor umane nu a avut o mare importanţă pentru gândirea creştină şi putea fi în acord, chiar la cel mai mare gânditor al ei,

cu o concepție despre politică dincolo de domeniul secular, ea a devenit foarte chinuitoare în epoca modernă când sfera seculară a vieții umane s-a emancipat de religie. Separarea religiei şi politicii a însemnat că indiferent de ceea ce un individ putea crede ca membru al unei biserici, ca cetățean el acționa şi se comporta potrivit mortalității umane. Teama lui Hobbes de focul iadului nu a influențat câtuşi de puțin construirea de către el a guvernului ca Leviathan, un zeu muritor ce impune venerația tuturor oamenilor. Politic vorbind, în cadrul domeniului secular însuşi nu a însemnat altceva decât că oamenii au devenit încă o dată muritori. Dacă asta i-a condus la o redescoperire a Antichității, pe care o numim umanism, şi în care sursele greceşti şi romane vorbeau din nou o limbă mult mai familiară ce corespundea unor experiențe mult mai asemănătoare propriilor lor experiențe, cu siguranță ea nu le-a permis în practică să-şi modeleze comportamentul în conformitate cu exemplul grecesc sau roman. Credința antică în faptul că lumea dăinuieşte mai mult decât oamenii şi în structurile politice ca o garanție a supraviețuirii pământeşti după moarte nu s-a reîntors, astfel încât vechea opoziție dintre o viața muritoare şi o lume mai mult sau mai puțin nemuritoare i-a ocolit. Acum, atât viața cât şi! lumea au devenit pieritoare, muritoare şi efemere.

Astăzi ne este greu să înțelegem că această situație de mortalitate absolută a putut iî insuportabilă pentru oameni., Cu toate acestea, privind înapoi la dezvoltarea epocii moderne până la începutul propriei noastre epoci, lumea modernă, vedem că au trecut secole înainte ca noi să ne obişnuim cu noțiunea de mortalitate absolută, astfel încât gândul la ea nu ne mai deranjează şi vechea alternativă dintre o viață individuală nemuritoare într-o lume muritoare şi o viață muritoare într-o lume nemuritoare a încetat să mai aibă sens. Totuşi, în această privință, ca şi în multe altele, ne deosebim de epocile anterioare. Conceptul nostru de istorie, deşi esentialmente un concept al epocii moderne, îşi datorează existența perioadei de tranziție, când încrederea religioasă în viața nemuritoare si-a pierdut influența asupra secularului si noua indiferență față de chestiunea nemuririi nu se născuse încă.

Dacă lăsăm la o parte noua indiferenţă şi rămânem în limitele alternativei tradiţionale, conferind nemurire fie vieţii, fie lumii, atunci este evidenl că *athanatizein*, imortalizarea, ca o activitate a oamenilor muritori, poate fi semnificativă doar dacă nu există nici o garanţie a vieţii pe lumea cealaltă. Totuşi, în acel moment, ea devine aproape o necesitate atâta vreme cât există o preocupare faţă de mortalitate. Aşadar, epoca modernă a descoperit nemurirea potenţială a omenirii în cursul căutării ei a unui domeniu strict secular al stabilităţii durabile. Acest lucru este exprimat în mod manifest în calendarul nostru; el este conţinutul real al conceptului nostru de istorie. Istoria, întinzându-se în dubla infinitate a trecutului şi a prezentului, poate garanta nemurirea pe pământ aproape în acelaşi fel în care polisul grecesc sau republica romană garantaseră că viaţa umană şi faptele omeneşti, în măsura în care ele dezvăluie ceva esenţial şi ceva mare, vor căpăta o permanenţă strict umană şi pământească în aceasta Iunie. Marele avantaj al acestui concept a fost că dubla infinitate a procesului istoric stabileşte un timp-spaţiu în care însăşi ideea unui sfârşit este virtual de neconceput, în timp ce marele ei dezavantaj, comparat cu teoria politică antică, pare să fie că permanenţa este încredinţată unui proces curgător, ca distinct de o structură stabilă, în acelaşi timp, procesul de imortalizare a devenit independent de oraşe, de state şi de naţiuni; el cuprinde întreaga omenire, a cărei istorie a fost, prin urmare, văzută de Hegel ca o dezvoltare neîntreruptă a Spiritului. Odată cu aceasta omenirea încetează să fie numai o specie a naturii şi ceea ce distinge omul de animale nu mai este pur şi simplu faptul că el are grai (*logon*), ca în definiţia aristotelică, sau că dispune de raţiune, ca în definiţia medievală *(animal raţionale):* acum îl deosebeşte însăşi viaţa lui, singurul lucru pe care definiţiile tradiţionale îl presupuseseră că îl are în comun cu animalele. Cu cuvintele lui Droysen, care a fost probabil cel mai inspirat dintre istoricii secolului al nouăsprezecelea: „Ceea ce specia lor reprezintă pentru animale şi plante ... reprezintă istoria pentru fiinţele umane."[51]

III: Istorie şi politică

Deşi este evident că această conştiinţa istorică a noastră nu ar fi fost niciodată posibilă iară ridicarea domeniului secular la o nouă demnitate, nu este tot atât de evident că procesul istoric ar fi, până la urmă, chemat să confere faptelor şi suferinţelor oamenilor pe pământ noul sens şi noua semnificaţie necesară. Şi, într-adevăr, la începutul epocii moderne totul indica un avânt al acţiunii politice şi al vieţii politice, iar secolele al şaisprezecelea şi al şaptesprezecelea, atât de bogate în noi filosofii politice, nu demonstrau încă nici o accentuare specială a istoriei ca atare. Dimpotrivă, preocuparea lor era mai curând de a scăpa de trecut decât de a reabilita procesul istoric. Trăsătura distinctivă a filosofici lui Hobbes este insistenţa lui unilaterală asupra viitorului şi interpretarea teleologică ulterioară a gândirii precum şi a acţiunii. Convingerea epocii moderne potrivit căreia omul poate cunoaşte numai ceea ce a creat el însuşi pare a fi conformă mai degrabă cu o glorificare a acţiunii decât cu atitudinea fundamental contemplativă a istoricului şi a conştiinţei istorice în general.

Astfel, unul dintre motivele rupturii lui Hobbes cu filosofia tradiţională a fost acela că în timp ce toate metafizicile anterioare îl urmaseră pe Aristotel susţinând că cercetarea cauzelor prime ale oricărui lucru existent reprezintă principala sarcină a filosofiei, Hobbes, dimpotrivă, afirma că sarcina filosofiei era de a ghida scopurile şi obiectivele şi de a stabili o teologie raţională a acţiunii. Atât de importantă era pentru Hobbes această problema încât insista că şi animalele sunt capabile să descopere cauzele şi că, prin urmare, aceasta nu poate fi adevărata distincţie dintre viaţa umană şi viaţa animală; în schimb, el a descoperit distincţia în abilitatea de a lua în considerare „efectele vreunei cauze prezente sau trecute ... de la care nu am văzut vreodată vreun semn, ci doar de la om."32 Epoca modernă nu numai că a produs chiar la începutul ei o filosofie politică nouă şi radicală - Hobbes nu este decât un exemplu, deşi poate cel mai interesant - dar ea a produs pentru prima dată filosofi ce doreau să se orienteze potrivit cerinţelor domeniului politic; şi această nouă

orientare politică nu este prezentă numai la Hobbes ci şi, *mutatis mutandis,* la Locke şi Hume. Se poate spune că transformarea de către Hegel a metafizicii într-o filosofie a istoriei a fost precedată de o încercare de a scăpa de metafizică de dragul unei filosofii a politicii.

In orice examinare a conceptului modern de istorie, una dintre problemele cruciale este de a explica apariţia sa bruscă în timpul ultimei treimi a secolului al optsprezecelea şi descreşterea concomitentă a interesului faţă de gândirea pur politică. (Vico trebuie considerat ca un precursor, a cărui influenţă nu a fost resimţită decât peste mai bine de două generaţii de la moartea sa.) Acolo unde mai supravieţuia un interes autentic pentru teoria politică el se sfârşea în disperare, ca la Tocqueville, sau în confundarea politicii cu istoria, ca la Marx. Pentru că ce alt sentiment decât disperarea ar fi putut să inspire afirmaţia lui Tocqueville potrivit căreia „trecutul nu mai luminează viitorul iar spiritul îşi croieşte drum prin beznă"? Or aceasta este în realitate concluzia marii opere în care el a „încercat să zugrăvească societatea nouă" şi în introducerea căreia proclamase că „unei lumi cu totul noi îi trebuie o ştiinţă politică nouă."[33] Şi ce altceva decât confuzia — o confuzie nemiloasă pentru Marx însuşi, dar una r fatală pentru discipolii lui - a putut să-1 facă pe Marx să identifice acţiunea cu „crearea istoriei"?

Ideea lui Marx de „creare a istoriei" a avut o influenţă ce fa depăşit cercul marxiştilor convinşi sau al revoluţionarilor hotărâţi. Deşi ea este strâns legată de ideea lui Vico că istoria a fost făcută de om, spre deosebire de „natură" care a fost creată de Dumnezeu, diferenţa dintre ele este totuşi decisivă. Pentru Vico, ca mai târziu pentru Hegel, importanţa conceptului de istorie era în primul rând teoretică. Niciodată nu i-a trecut prin cap vreunuia dintre ei să aplice în mod direct acest concept folosindu-1 ca pe un principiu de acţiune. Ei concepeau adevărul ca fiind revelat privirii contemplative şi retrospective a istoricului care, fiind capabil să vadă procesul ca pe un întreg, este bine plasat pentru a neglija „scopurile înguste" ale oamenilor ce acţionează, concentrându-se în schimb asupra „scopurilor mai înalte" ce se realizează în

spatele lor (Vico). Marx, pe de altă parte, a combinat această noţiune de istorie cu filosofiile politice teleologice ale perioadelor de început ale epocii moderne, astfel încât în gândirea sa „scopurile mai înalte" — care potrivit filosofilor istoriei se dezvăluiau numai privirii retrospective a istoricului si filosofului - au putut deveni scopuri vizate de acţiunea politica. Problema este că filosofia politică a lui Marx s-a bazat nu pe o analiză a acţiunii şi a oamenilor ce acţionează ci, dimpotrivă, pe preocuparea hegeliană faţă de istorie. Istoricul şi filosoful istoriei au fost politizaţi. Ba chiar mai mult decât atât, străvechea identificare a acţiunii cu crearea şi fabricarea a fost suplimentată şi perfectată, cum s-ar spune, prin identificarea privirii contemplative a istoricului cu contemplarea modelului (*eidos* sau „forma" din care Platon îşi extrăsese „ideile") care ghidează artizanul şi precede orice fabricare. Iar pericolul acestor combinaţii nu constă în a face imanent ceea ce anterior a fost transcendent, după cum se presupune adesea, cu toate că Marx încercase să stabilească pe pământ un paradis localizat anterior pe lumea cealaltă. Pericolul transformării necunoscutului şi al „scopurilor mai înalte" incognoscibile în proiecte de realizat era că semnificaţia şi caracterul semnificativ au fost transformate în scopuri — ceea ce s-a întâmplat atunci când Marx *a* considerat semnificaţia hegeliană a întregii istorii ca fiind un scop al acţiunii umane şi când, mai mult decât atât, în conformitate cu tradiţia, a văzut acest ultim „scop" ca produsul final al unui proces de fabricaţie. Dar nici libertatea, nici o altă semnificaţie, nu pot fi vreodată produsul unei activităţi umane în sensul în care masa este în mod clar produsul final al activităţii tâmplarului. Lipsa tot mai mare de sens a lumii moderne nu este poate niciunde mai clar prevestită decât în această identificare a semnificaţiei cu scopul. Semnificaţia, care nu poate fi niciodată ţelul acţiunii şi, totuşi, va apărea în mod inevitabil din faptele omeneşti după ce acţiunea însăşi s-a încheiat, era acum urmărită cu aceeaşi combinaţie de intenţii şi mijloace organizate cum erau şi scopurile particulare directe ale acţiunii concrete - cu rezultatul direct, că era ca si cum semnificaţia însăşi se îndepărtase de lumea oamenilor şi oamenii

nu rămăseseră decât cu un lanţ nesfârşit de obiective în a căror desfăşurare caracterul semnificativ al tuturor realizărilor trecute era anulat în mod constant de scopuri şi intenţii viitoare. Ca şi cum oamenii au devenit brusc orbi la distincţii fundamentale precum distincţia dintre semnificaţie şi scop, dintre general şi particular sau, gramatical vorbind, distincţia dintre „de dragul..." şi „pentru a..." (ca şi cum tâmplarul, de exemplu, a uitat că numai acţiunile sale particulare pentru crearea mesei sunt îndeplinite în maniera lui „pentru a", dar întreaga sa viaţă ca tâmplar este dominată de ceva foarte diferit şi anume, de o idee mai vastă „de dragul" căreia, în primul rând, el s-a făcut tâmplar). Şi în momentul în care astfel de distincţii sunt uitate şi semnificaţiile sunt degradate la nivelul scopurilor, scopurile însele nu mai sunt sigure deoarece distincţia dintre mijloace şi scopuri nu mai este înţeleasă, astfel încât în cele din urmă toate scopurile se transformă şi sunt degradate în mijloace.

In această versiune de derivare a politicii din istorie sau, mai degrabă, a conştiinţei politice din conştiinţa istorică — în nici un caz restrânsă la Marx, în particular, sau chiar la pragmatism, în general — putem detecta cu uşurinţă vechea încercare de a scăpa de frustrările şi fragilitatea acţiunii umane traducând-o în imaginea fabricării. Ceea ce distinge teoria lui Marx de toate celelalte în care şi-a găsit locul noţiunea de „creare a istoriei" este faptul că numai el a înţeles că dacă istoria este considerată ca obiectul unui proces de fabricare sau de creare, trebuie să se ajungă la un moment în care acest „obiect" este terminat şi că dacă cineva îşi imaginează că poate „face istorie" nu poate evita consecinţa că va exista un sfârşit al istoriei. De fiecare dată când auzim vorbindu-se de scopuri grandioase în politică, precum crearea unei societăţi noi în care justiţia va fi garantată pentru totdeauna, sau purtarea unui război pentru a pune capăt tuturor războaielor, sau de a asigura democraţia în întreaga lume, ne mutăm în interiorul acestui tip de gândire.

In acest context, este important să înţelegem că aici procesul istoriei, aşa cum se prezintă în extinderea calendarului nostru în infinitatea trecutului si viitorului, a fost abandonat

de dragul unui tip de proces cu totul diferit, cel de a face ceva ce are un început şi un sfârşit, ale cărui legi de mişcare, aşadar, pot fi determinate (de exemplu, ca mişcare dialectică) şi al cărui conţinut profund poate fi descoperit (de exemplu ca luptă de clasă). Totuşi, acest proces este incapabil să garanteze oamenilor vreun fel de nemurire deoarece scopul său anulează şi face neimportant tot ceea ce s-a întâmplat înainte: în societatea fără clase, cel mai bun lucru pe care omenirea îl poate face cu istoria este să uite întreaga poveste nefericită, al cărei singur scop a fost să se desfiinţeze. Ea nu poate conferi semnificaţie nici întâmplărilor particulare deoarece a dizolvat tot particularul în mijloace al căror caracter semnificativ se sfârşeşte în momentul în care produsul final este gata: evenimentele, faptele şi suferinţele singulare nu au aici mai multă semnificaţie decât au ciocanul şi cuiele pentru masa terminată.

Cunoaştem curioasa lipsă de semnificaţie care s-a născut clin toate filosofiile strict utilitariste ce au fost atât de comune şi de caracteristice primei faze industriale a epocii moderne când oamenii, fascinaţi de noile posibilităţi de fabricare, concepeau totul din perspectiva mijloacelor şi a scopurilor, i.e., a categoriilor a căror validitate îşi avea sursa si justificarea în experienţa producerii obiectelor uzuale. Necazul rezida în natura cadrului categorial al mijloacelor şi scopurilor, care schimbă imediat fiecare scop atins în mijloace pentru un nou scop, prin aceasta, cum s-ar spune, distrugând semnificaţia oriunde se aplică, până când în mijlocul întrebărilor utilitariste aparent nesfârşite de tipul: la ce foloseşte...?, în mijlocul progresului aparent nesfârşit, în care scopul de astăzi devine mijlocul unui mâine mai bun, apare unica întrebare la care nici o gândire utilitaristă nu poate să răspundă vreodată: „Şi care este utilitatea utilităţii?", cum a spus cândva în mod succint Lessing.

Această lipsă de semnificaţie a tuturor filosofiilor cu adevărat utilitariste a putut să-i scape înţelegerii lui Marx deoarece credea că după ce Hegel în dialectica lui descoperise legea tuturor mişcărilor, naturale şi istorice, el însuşi găsise izvorul si conţinutul acestei legi în domeniul istoric şi, prin

acesta, înțelesul concret al poveştii pe care trebuie să o spună istoria. Lupta de clasă — pentru Marx această formulă părea să descuie toate secretele istoriei, exact aşa cum legea gravitației păruse să descuie toate secretele naturii. Astăzi, după ce ni s-au oferit una după alta asemenea construcții ale istorie asemenea formule, pentru noi problema nu mai este dacă această formulă particulară sau cealaltă este corectă. In toate aceste tentative, ceea ce este considerat a fi semnificație nu este în realitate nimic altceva decât un model, iar în limitele gândirii utilitariste doar modelele pot avea sens, deoarece doar modelele pot fi „făcute", în timp ce semnificațiile nu pot să fie, dar, ca şi adevărul, se vor dezvălui sau revela ele însele. Marx nu a fost decât primul - şi astăzi încă cel mai mare, dintre istorici - care a confundat un model cu o semnificație şi, cu siguranța, nu ne-arn fi putut aştepta ca el să înțeleagă că nu exista aproape nici un model în care evenimentele din trecut să se potrivească atât de clar şi de logic ca în propriul său model. Modelul lui Marx cel puțin s-a bazat pe o viziune istorică importantă; de atunci încoace am văzut istorici impunând nestingheriți labirintului de fapte trecute aproape orice model doreau, cu rezultatul că ruinarea factualului şi a particularului prin validitatea aparent mai mare a „semnificațiilor" generale chiar a subminat structura factuală fundamentală a întregului proces istoric, adică cronologia.

Mai mult decât atât, Marx şi-a construit modelul în acest fel din cauza interesului său pentru acțiune şi a intoleranței față de istorie. El este ultimul dintre acei gânditori care stau la granița dintre interesul timpuriu față de politică al epocii moderne şi preocuparea ei ulterioră pentru istorie, S-ar putea remarca punctul în care epoca modernă a renunțat la primele sale încercări de a stabili o nouă filosofie politică pentru redescoperirea de către ea a secularului, reaminlindu-se momentul în care s-a renunțat, după un deceniu, la calendarul Revoluției Franceze şi în care revoluția a fost reintegrată, ca să spunem aşa, în procesul istoric cu dubla sa extindere către infinit. A fost ca şi cum se recunoştea că nici măcar Revoluția care, alături de promulgarea Constituției americane, este

totuşi cel mai mare eveniment din istoria politică modernă, nu conţinea în sine suficientă semnificaţie independentă pentru a începe un nou proces istoric. Deoarece calendarul republican nu a fost abandonat pur şi simplu din cauza dorinţei lui Napoleon de a conduce un imperiu şi de a fi considerat egalul capetelor încoronate ale Europei. Abandonarea implica şi refuzul, în ciuda restabilirii secularului, de a accepta convingerea anticilor că acţiunile politice sunt lipsite de sens dacă nu se tine seama de localizarea lor istorică, si mai ales o respingere a credinţei romane în caracterul sacru al fondării şi al obiceiului de a calcula timpul de la data fondării, într-adevăr, Revoluţia Franceză, care a fost inspirată de spiritul roman şi s-a înfăţişat lumii, cum îi plăcea lui Marx să spună, în haine romane, s-a schimbat în mai multe sensuri.

Un moment hotărâtor la fel de important în trecerea de la vechiul interes pentru politică la preocuparea tardivă pentru istorie se întâlneşte în filosofia politică a lui Kant. Kant, care saluta în Rousseau „Newtonul lumii morale" şi fusese salutat de contemporanii săi ca teoreticianul Drepturilor Omului,[34] avea încă o mare dificultate în a face faţă noii idei de istorie care probabil îi intrase în atenţie în scrierile lui Herder. El este unul dintre ultimii filosofi care a deplâns în mod serios „cursul absurd al problemelor omeneşti", „contingenţa dezolanta" a evenimentelor şi acţiunilor istorice, acest iremediabil şi lipsit de sens „amestec de greşeală si violenţă", cum a definit cândva Goethe istoria, însă Kant a văzut şi ceea ce văzuseră alţii înaintea lui, că odată ce priveşti istoria în totalitatea ei *(in Grossen)* mai curând decât evenimentele singulare şi intenţiile mereu frustrate ale agenţilor umani, brusc totul are sens pentru ca întotdeauna există cel puţin o poveste de spus. Procesul ca întreg pare să fie condus de o „intenţie a naturii" necunoscută oamenilor ce acţionează, dar comprehensibilă pentru cei ce vin după ei. Urmându-şi propriile scopuri fără cap şi fără coadă oamenii par sâ'i fie conduşi de „firul călăuzitor al raţiunii."[35]

Este important să observăm cum Kant, ca şi Vico înaintea lui, era deja conştient de ceea ce Ilegel a numit mai târziu „viclenia raţiunii" (Kant a numit-o ocazional „vicleşugul

naturii"). El chiar avea o înţelegere rudimentară a dialecticii istorice, ca atunci când a arătat că natura îşi urmează scopurile globale prin „antagonismul oamenilor în societate... fără de care oamenii, blânzi din fire ca şi oile pe care le cresc, nu ar şti mai deloc cum să dea propriei vieţi o valoare mai mare decât cea pe care o are turma lor." Aceasta arată în ce măsură însăşi ideea de istorie ca proces sugerează că, în acţiunile lor, oamenii sunt conduşi de ceva de care ei nu sunt cu necesitate conştienţi si care nu-şi găseşte expresia directă în acţiunea însăşi. Sau, cu alte cuvinte, arată cât de util se dovedeşte a fi conceptul modern de istorie în a-i atribui domeniului politic secular o semnificaţie de care altfel părea să fie lipsit. La Karit, care contrastează în această privinţă cu Hegel, motivul evadării moderne din politică în istorie este totuşi foarte clar. El este evadarea în „întreg", iar evadarea este stimulată de lipsa de semnificaţie a particularului. Şi întrucât interesul principal al lui Kant era încă pentru natura şi principiile acţiunii politice (sau, cum ar fi spus el, morale), el a fost capabil să perceapă inconvenientul crucial al noii perspective, singura piatră de încercare pe care nici o filosofic a istoriei şi nici un concept de progres nu poate vreodată să o mişte. După propriile cuvintele ale lui Kant: „Va fi întotdeauna derutant... că generaţiile anterioare par să-şi facă treburile împovărătoare doar de dragul generaţiilor următoare ... şi că doar ultimele vor avea norocul să locuiască în casa terminata."[36]

Regretul tulburător şi marea ezitare cu care Kant s-a resemnat să introducă un concept de istorie în filosofia sa politică indică cu o rară precizie natura dilemelor care au făcut ca epoca modernă să mute accentul de pe o teorie a politicii - în aparenţă cu mult mai adecvată credinţei ei în superioritatea acţiunii asupra contemplaţiei - pe o filosofie a istoriei esenţjalmente contemplativă. Deoarece Kant a fost probabil singurul mare gânditor pentru care întrebarea „Ce voi face?" nu a fost doar la fel de relevantă ca şi celelalte două întrebări ale metafizicii „Ce pot să cunosc?" si „Ce pot să sper?" ci a format însuşi centrul filosofiei sale. Prin urmare, el nu a fost deranjat, cum s-a întâmplat până şi cu Marx şi Nietzsche, de

ierarhia tradiţională a contemplaţiei asupra acţiunii, *a vita contemplativa* asupra *vita activa',* problema lui a fost, mai curând, o altă ierarhie tradiţională care, pentru că este ascunsa şi rar exprimată, s-a dovedii mult mai greu de învins, ierarhia în cadrul *vita activa* însăşi, în care acţiunea politicianului ocupă poziţia cea mai înaltă, lucrul meşteşugarului şi al artistului o poziţie intermediară, iar munca ce furnizează cele necesare funcţionării organismului uman ocupă poziţia cea mai de jos. (Marx avea să răstoarne şi el mai târziu această ierarhie, deşi nu a scris în mod explicit decât despre ridicarea acţiunii deasupra contemplaţiei şi despre schimbarea lumii în opoziţie cu interpretarea ei. In cursul acestei răsturnări, el a trebuit să dea peste cap şi ierarhia tradiţională din cadrul *vita activa,* punând cea mai de jos dintre activităţile umane, activitatea muncii, în poziţia cea mai înaltă. Acum acţiunea părea a nu fi nimic mai mult decât funcţie a „relaţiilor de producţie" ale omenirii determinată de muncă.) Este adevărat că filosofia tradiţională adesea nu recunoaşte decât de formă valoarea acţiunii ca cea mai înaltă activitate a omului, preferând activitatea mult mai demnă de crezare a fabricării, astfel încât ierarhia în cadrul *vita activa* nu a fost aproape niciodată complet exprimată. Este un semn al nivelului politic al filosofiei lui Kant faptul că vechile dileme inerente acţiunii au fost din nou aduse în prim-plan.

Oricum ar fi, Kant nu putea să nesocotească faptul că acţiunea nu satisfăcea nici una dintre cele două speranţe pe care epoca modernă era obligată să şi le pună. Dacă secularizarea lumii noastre implică renaşterea vechii dorinţe de un fel de nemurire pământească, atunci acţiunea umană, mai ales în aspectul ei politie, trebuie să apară extraordinar de nepotrivită pentru a face faţă cererilor noii epoci. Din punctul de vedere al motivaţiei, acţiunea apare ca fiind cea mai puţin interesantă şi cea mai zadarnică dintre toate preocupările omeneşti: „Pasiunile, scopurile particulare şi satisfacerea dorinţelor egoiste sunt... sursele cele mai productive ale acţiunii",[37] iar „faptele istoriei cunoscute", luate în sine, „nu au nici bază comună, nici continuitate, nici coerenţă" (Vico). Din punctul de vedere al rezultatului, pe de altă parte,

acțiunea apare imediat ca fiind mai efemeră şi mai frustrantă decât activitățile de muncă şi de producere a obiectelor. Faptele umane, dacă nu sunt păstrate în amintire, sunt lucrurile cele mai efemere şi mai pieritoare de pe pământ; ele nu trăiesc mai mult decât activitatea însăşi şi, cu siguranța, prin ele însele nu pot aspira niciodată la acea permanență pe care până şi obiectele uzuale o au atunci când depăşesc viața creatorului lor, ca să nu rnai menționăm operele de artă ce ne vorbesc peste secole. Acțiunea umană, proiectată într-o rețea de relații în care se urmăresc scopuri numeroase şi opuse, nu-şi îndeplineşte aproape niciodată intenția originară; nici o acțiune nu poate fi vreodată recunoscută de autorul ei ca aparținându-i cu aceeaşi certitudine veselă cu care o lucrare de orice fel poate fi recunoscuta de creatorul ei. Oricine începe să acționeze trebuie să ştie că a declanşat ceva al cărui sfârşit nu-1 poate prezice niciodată, numai şi pentru că acțiunea lui a schimbat deja ceva şi 1-a făcut şi mai imprevizibil. Acest lucru 1-a avut în minte Kant atunci când vorbea despre „contingența dezolantă" *(trostlose Ungefähr)* care este atât de izbitoare în cursul istoriei politice. „Acțiunea: nu i se cunoaşte originea, nu i se cunosc consecințele: — prin urmare, are acțiunea vreo valoare?"[38] Nu aveau vechii filosofi dreptate şi nu era nebunie să aştepți să apară vreo semnificație din domeniul problemelor umane?

Pentru o lungă perioadă de timp se părea că aceste imperfecțiuni şi complicații în interiorul *vita activa* puteau fi rezolvate ignorând particularitățile acțiunii şi insistând pe „sensul" procesului istoriei în totalitatea lui, care părea să dea sferei politice acea demnitate şi mântuire finală de „contingența dezolantă" atât de evident cerute. Istoria — bazată pe ipoteza clară că, indiferent de modul cum acțiunile singulare întâmplătoare pot să apară pe moment si în singularitatea lor, ele conduc în mod inevitabil la o succesiune de evenimente, formând o poveste ce poate fi redată printr-o narațiune; inteligibilă atunci când evenimentele se retrag în trecut — devine marea dimensiune în care oamenii se pot „reconcilia" cu realitatea (Hegel), realitatea problemelor umane, i.e., a lucrurilor ce-şi datorează existența exclusiv oamenilor, în plus,

întrucât istoria în versiunea ei moderna a fost concepută în primul rând ca un proces, ea a dovedit o afinitate particulară si încurajantă cu acțiunea care, de fapt, constă mai întâi de toate în a declanşa procese — un fapt de care experiența umană a fost, desigur, întotdeauna conştientă, chiar dacă interesul filosofiei cu privire la fabricare ca model de activitate umană a împiedicat elaborarea unei terminologii distincte şi a unei descrieri precise, însăşi noțiunea de proces, care este atât de caracteristică ştiinței moderne, atât naturale cât şi istorice, şi-a avut probabil originea în această experiență fundamentală a acțiunii, căreia secularizarea i-a împrumutat un accent pe care nu-1 mai cunoscuse din primele secole ale culturii greceşti, chiar înainte de apariția polisului si cu siguranță, înainte de victoria şcolii socratice. Istoria în versiunea ei modernă putea să ajungă la o înțelegere cu această experiență; şi cu toate că nu a reuşit să scoată politica însăşi din vechea dizgrație, cu toate că faptele şi acțiunile singulare ce constituie domeniul politicii, propriu-zis vorbind, au fost lăsate în uitare, cel puțin ea a conferit înregistrării evenimentelor trecute acea doză de nemurire pământească la care aspira inevitabil epoca modernă, dar pe care oamenii ei de acțiune nu mai îndrăzneau să o pretindă pentru posteritate.

Epilog

Astăzi maniera kantiană şi hegeliană de reconciliere cu realitatea prin înțelegerea semnificației celei mai profunde a întregului proces istoric pare să fie la fel de mult respinsă de experiența noastră ca şi încercarea simultană a pragmatismului şi utilitarismului de „a face istorie" şi de a impune realității semnificația şi legea preconcepută a omului. Deşi, de regulă, de-a lungul epocii moderne problema a început o dată cu ştiințele naturale şi a fost consecința experienței dobândite în încercarea de a cunoaşte universul, de această dată respingerea vine simultan din domeniul fizic şi din cel politic. Problema este că aproape fiecare axiomă pare să se preteze unor deducții logice şi aceasta într-o asemenea măsură încât se

petrece ca şi cum oamenii ar fi în stare să demonstreze aproape orice ipoteză pe care se hotărăsc să o adopte, nu numai în domeniul construcţiilor pur mentale precum diferitele interpretări globale ale istoriei ce sunt toate la fel de bine coroborate prin fapte, ci şi în ştiinţele naturii.[39]

In ceea ce priveşte ştiinţa naturii, aceasta ne duce înapoi la afirmaţia citată anterior a lui Heisenberg (p. 50), a cărei consecinţă a formulat-o cândva într-un context diferit ca paradoxul că omul, de fiecare dată când încearcă să înveţe despre lucruri ce nu ţin de el însuşi şi nici nu-şi datoresc existenţa lui, nu se va întâlni în ultimă instanţă decât cu el însuşi, cu propriile lui construcţii şi cu modelele propriilor sale acţiuni.[40] Aceasta nu mai este o chestiune de obiectivitate academică. Ea nu poate fi rezolvată afirmând că omul ca fiinţă ce pune întrebări, în mod firesc nu poate primi decât răspunsuri ce sunt adecvate propriilor sale întrebări. Dacă riu se presupune nimic mai mult, atunci am fi satisfăcuţi să constatăm că întrebări diferite puse „unuia şi aceluiaşi eveniment fizic" dezvăluie aspecte diferite dar, din punct de vedere obiectiv, la fel de „adevărate" ale aceluiaşi fenomen, tot aşa cum masa în jurul căreia s-a aşezat un număr de oameni este văzută de fiecare dintre ei într-o manera diferită, fără ca prin aceasta ea să înceteze a fi obiectul comun al tuturor. S-ar putea chiar imagina că o teorie a teoriilor, precum vechea *mathesis universalis,* ar putea fi capabilă, până la urmă, să determine câte asemenea întrebări sunt posibile sau câte „tipuri diferite ale legii naturale" pot fi aplicate fără contradicţie aceluiaşi univers natural.

Problema ar deveni întrucâtva mai serioasă dacă s-ar dovedi că nu există nici un fel de întrebare care să nu duca la un set logic de răspunsuri - o dilemă pe care am menţionat-o mai devreme când am vorbit despre distincţia dintre model şi semnificaţie, în acest exemplu, însăşi distincţia dintre întrebări cu sens şi întrebări fără sens ar dispărea împreună cu adevărul absolut, iar logica care ne-ar rămâne ar putea fi la fel de bine logica unui azil de paranoici sau logica demon straţiilor obişnuite ale existenţei lui Dumnezeu. Cu toate acestea, ceea ce subminează cu adevărat întreaga idee

modernă potrivit căreia semnificaţia este conţinută în proces ca întreg, din care evenimentul particular îşi derivă inteligibilitatea, este că putem nu numai să dovedim acest lucru, în sensul unei deducţii logice, dar că putem lua aproape orice ipoteza şi *acţiona* asupra ei, cu o serie de rezultate reale care nu numai că au sens dar şi *funcţionează.* Aceasta înseamnă în sens foarte literal că totul este posibil nu numai în domeniul ideilor, ci şi în domeniul realităţii însăşi.

In studiile mele asupra totalitarismului am încercat să arăt că fenomenul totalitar, cu trăsăturile lui evident antiutilitariste şi lipsa ciudată de interes faţă de factualitate, se bazează în ultimă instanţă pe convingerea că totul este posibil — şi nu doar permis, din punct de vedere moral sau din alt punct de vedere, cum a fost cazul nihilismului de început. Sistemele totalitare tind să demonstreze că acţiunea se poate baza pe orice ipoteză şi că, în cursul unei acţiuni conduse într-o manieră coerentă, ipoteza particulară va deveni adevărată, va deveni realitate factuală. Ipoteza care stă la baza acţiunii logice poate fi oricât de nebunească; ea va sfârşi întotdeauna prin a produce fapte ce sunt apoi adevărate „în mod obiectiv". Ceea ce la început nu a fost decât o ipoteză, ce trebuia demonstrată sau infirmată de fapte reale, se va transforma întotdeauna în cursul acţiunii logice într-o faptă a cărei netemeinicia nu va fi niciodată dovedită. Cu alte cuvinte, axioma din care se începe deducţia nu trebuie să fie, aşa cum presupuneau metafizica şi logica tradiţională, un adevăr evident; ea nu trebuie deloc să corespundă cu faptele, aşa cum sunt ele date în lumea obiectivă în momentul în care începe acţiunea; procesul acţiunii, dacă este logic, va continua să creeze o lume în care ipoteza devine axiomatică şi evidentă.

Arbitrariul terifiant cu care ne confruntăm ori de câte ori decidem să ne angajăm în acest tip de acţiune, care este exact opusul proceselor logice coerente, este chiar mai evident în domeniul politic decât în cel natural. Dar este mai dificil să convingi oamenii că acest lucru este adevărat pentru istoria trecută. Istoricul, considerând retrospectiv procesul istoric, a fost atât de obişnuit să descopere o „semnificaţie" obiectivă, independentă de scopurile si interesul

actorilor, încât este predispus să neglijeze ceea ce s-a întâmplat în realitate în încercarea sa de a discerne o tendință obiectivă. De exemplu, va trece cu vederea caracteristicile particulare ale dictaturii totalitare a lui Stalin în favoarea industrializării imperiului sovietic sau a scopurilor naționaliste ale politicii externe ruseşti tradiționale.

în cadrul ştiințelor naturale lucrurile nu sunt în mod esențial diferite, dar par mai convingătoare deoarece sunt foarte îndepărtate de competența nespecialistului şi de simțul său comun încăpățânat, care refuză să vadă ceea ce nu poate să înțeleagă. Şi aici, gândirea în termeni de procese, pe de-o parte, şi convingerea, pe de alta, că cunosc numai ceea ce eu însumi am creat, a condus la completa lipsă de sens ce a rezultat în mod inevitabil din convingerea că pot face orice doresc şi consecința va fi întotdeauna un tip de „semnificație", în ambele situații, dilema este că incidentul particular, faptul observabil sau întâmplarea singulară a naturii, sau faptul şi evenimentul relatat al istoriei, au încetat să aibă sens fără un proces universal în care se presupune că sunt întipărite; însă în momentul când omul se ocupă de acest proces pentru a scăpa de caracterul întâmplător al particularului, pentru a găsi o semnificație - ordine şi necesitate - efortul său este respins de răspunsul ce vine din toate părțile: orice ordine, orice necesitate, orice semnificație vrei să impui, vor rezista. Aceasta este demonstrația cea mai clară cu putință că în aceste condiții nu există nici necesitate, nici semnificație. Ca şi cum „contingența dezolantă" a particularului ne-a ajuns acum din urrnă şi ne urmăreşte chiar în regiunea de unde generațiile de dinaintea noastră fugiseră pentru a scăpa de ea. Factorul decisiv în această experiență, atât în natură cât şi în istorie, nu sunt modelele cu care am încercat să „explicăm" şi care în ştiințele sociale şi istorice se anulează mai repede unul pe celălalt, deoarece pot fi toate demonstrate logic, decât o fac în ştiințele naturale, unde problemele sunt mai complexe şi din acest rnotiv tehnic mai puțin deschise caracterului arbitrar irelevant al opiniilor iresponsabile. Desigur, aceste opinii au o sursă complet diferită, dar sunt pasibile să întunece chestiunea foarte relevantă a

contingenței cu care astăzi ne confruntam peste tot. Ceea ce este decisiv este că tehnologia noastră, pe care nimeni nu o poate acuza că nu funcționează, se bazează pe aceste principii şi că tehnicile noastre sociale, al căror domeniu real de experimentare se află în țările totalitare, trebuie doar să învingă o anumită rămânere în urmă pentru a fi capabile să facă pentru lumea relațiilor umane şi a problemelor umane tot atât de mult cât s-a făcut deja pentru lumea obiectelor produse de om.

Epoca modernă, cu alienarea ei mondială tot mai mare, a dus la o situație în care omul, oriunde se duce, se întâlneşte numai cu sine. Toate procesele de pe pământ şi din univers s-au dovedit fie realmente făcute de om, fie potențial făcute de om. Aceste procese, după ce au devorat, ca să spunem aşa, obiectivitatea solidă a datului, au sfârşit prin a face fără sens singurul proces global care la origine fusese conceput pentru a le da semnificație şi de a acționa, ca să spunem aşa, ca timpul-spațiu etern în care ele puteau toate să curgă şi să scape astfel de conflictele şi exclusivitatea lor reciprocă. Acest lucru s-a întâmplat cu conceptul nostru de istorie, tot aşa cum s-a întâmplat cu conceptul nostru de natură. In această situație de alienare radicală a lumii, nici istoria, nici natura nu mai pot fi deloc concepute. Această dublă pierdere a lumii - pierderea naturii şi pierderea creației umane în sensul cel mai larg, care ar include întreaga istorie — a lăsat în urma ei o societate de oameni care, lipsiți de o lume comună ce, în acelaşi timp, i-ar uni şi i-ar separa, fie trăiesc într-o separare şi o izolare fără speranță, fie sunt presați împreună într-o masă. Deoarece o societate de masă nu este nimic altceva decât acel fel de viață organizată care se instituie în mod automat printre ființele umane ce sunt încă legate unele de altele dar au pierdut lumea, cândva comună tuturor.

3.

Ce este autoritatea?

I

Pentru a evita orice neînțelegere, ar fi fost mai înțelept, în titlul, să pun întrebarea: ce a fost autoritatea? — şi nu ce este autoritatea? Pentru că, după părerea mea, faptul că autoritatea a dispărut din lumea modernă ne incită şi avem dreptul să ridicăm această întrebare, întrucât nu mai este posibil să ne sprijinim pe experiențe autentice şi indiscutabile, comune tuturor, termenul însuşi a devenit întunecat prin controversă şi confuzie. Nu există multe lucruri privind natura autorității care să apară evidente sau chiar comprehensibile tuturor, cu excepția faptului că politologul poate încă să îşi amintească că acest concept a fost cândva un concept fundamental pentru teoria politică, şi că cei mai mulți vor fi de acord că o criză de autoritate, constantă, mereu mai mare şi mai profundă, a însoțit dezvoltarea lumii moderne în secolul nostru.

Această *criza,* manifestă încă de la începutul secolului, este de origine şi de natură politică. Apariția mişcărilor politice decise să înlocuiască sistemul de partide şi dezvoltarea unei forme totalitare noi de guvernare au avut loc pe fondul unei prăbuşiri mai mult sau mai puțin generale, mai mult sau mai puțin dramatice a tuturor autorităților tradiționale. Nicăieri această prăbuşire nu a fost rezultatul direct al regimurilor sau mişcărilor însele; totul s-a petrecut, mai degrabă, ca si cum totalitarismul, atât sub forma mişcărilor cât şi a

regimurilor, era cel mai potrivit pentru a profita de o atmosfera politică şi sociala generală în care sistemul de partide îşi pierduse prestigiul şi autoritatea guvernului nu mai era recunoscută.

Simptomul cel mai semnificativ al crizei, şi care indică profunzimea şi seriozitatea ei, este acela că ea s-a răspândit în asemenea zone pre-politice precum creşterea şi educaţia copiilor, unde autoritatea, în sensul cel mai larg, a fost întotdeauna acceptată ca o necesitate naturală, cerută în mod manifest la fel de mult de nevoi naturale, dependenţa copilului, cât şi de o necesitate politică, continuitatea unei civilizaţii constituite ce nu poate fi asigurată decât dacă cei noii veniţi prin naştere sunt introduşi într-o lume prestabilită în care se nasc ca străini. Dat fiind caracterul ei simplu şi elementar, această formă de autoritate a servit, de-a lungul întregii istorii a gândirii politice, ca model pentru o mare varietate de forme autoritare de guvernare, astfel încât faptul că însăşi această autoritate pre-politică care stăpâneşte relaţiile dintre adulţi şi copii, profesori şi elevi, nu mai este asigurată, semnifică că toate vechile metafore şi modele tradiţionale pentru relaţiile de autoritate şi-au pierdut credibilitatea. Atât practic, cât şi teoretic, nu mai suntem în măsură de a şti ce *este* cu adevărat autoritatea.

Teza pe care o susţin în reflecţiile ce urmează este aceea că răspunsul la această întrebare nu mai poate în nici un fel să fie găsit într-o definiţie a naturii sau esenţei „autorităţii în general". Autoritatea pe care am pierdut-o în lumea modernă nu este o asemenea „autoritate în general", ci mai curând o formă foarte specifică de autoritate, ce a fost valabilă în întreaga lume occidentală pentru o lungă perioadă de timp. Prin urmare, propun să reconsiderăm ceea ce autoritatea a fost din punct de vedere istoric, şi sursele puterii şi semnificaţiei ei. Totuşi, ţinând seama de confuzia actuală, se pare că până şi această perspectivă limitată şi provizorie trebuie să fie precedată de câteva observaţii despre ceea ce autoritatea nu a fost niciodată, pentru a evita neînţelegerile mai comune şi de fi siguri ca avem în vedere si studiem acelaşi fenomen si nu alte chestiuni, conexe sau nu.

întrucât autoritatea cere întotdeauna supunere, ea este, de obicei, confundată cu o anumită formă de putere sau de violența. Insă autoritatea exclude folosirea mijloacelor exterioare de constrângere; acolo unde se foloseşte forța, autoritatea propriu-zisă a eşuat. Pe de altă parte, autoritatea este incompatibilă cu persuasiunea care presupune egalitate şi operează printr-un proces de argumentare. Acolo unde se folosesc argumente, autoritatea este lăsată deoparte, împotriva ordinii egalitare a persuasiunii stă ordinea autoritară care este întotdeauna ierarhică. Dacă trebuie cu adevărat definită autoritatea, atunci ea trebuie să se opună atât constrângerii prin forță cât şi persuasiunii prin argumente. (Relația autoritară dintre cel care comandă şi cel care se supune nu se bazează nici pe un motiv comun, nici pe puterea celui ce comandă; ceea ce ei au în comun este ierarhia însăşi, a cărei dreptate şi legitimitate o recunosc amândoi şi în care ambii îşi au locul lor stabil predeterminat.) Această chestiune are importanță istorică; un aspect al conceptului nostru de autoritate este de origine platoniciană, şi când Platon a început să ia în considerare introducerea autorității în conducerea problemelor publice în polis, el ştia că era în căutarea unei alternative Ia metoda grecească obişnuită de rezolvare a problemelor interne, care era persuasiunea (*peithein*), precum şi la maniera obişnuită de rezolvare a problemelor externe, care era forța şi violența (*bia*).

Din punct de vedere istoric, putem spune că dispariția autorității este pur şi simplu faza finală, deşi decisivă, a unei evoluții care a subminat, timp de secole, îri primul rând religia şi tradiția. Dintre tradiție, religie şi autoritate — al căror caracter de interconectabilitate îl vom discuta mai târziu — autoritatea s-a dovedit a fi elementul cel mai stabil. Totuşi, o dată cu pierderea autorității, îndoiala generală a epocii moderne a invadat şi domeniul politic unde lucrurile capătă au numai o expresie mai radicală, dar dobândesc o realitate specifică doar domeniului politic. Ceea ce probabil până atunci avusese o semnificație spirituală numai pentru câțiva a devenit acum o preocupare pentru toți. Numai acum, cum s-ar

spune după fapt, dispariţia tradiţiei şi religiei a devenit eveniment politic de primă mărime.

Când spuneam că nu arn vrut să discut „autoritatea în general", ci doar conceptul foarte specific de autoritate care a fost dominant în istoria noastră, doream să fac aluzie la câteva distincţii pe care suntem înclinaţi să le neglijăm atunci când vorbim prea repede de criza epocii noastre şi pe care, probabil, le-aş putea explica mai uşor din perspectiva conceptelor conexe de tradiţie şi de religie. Astfel, pierderea indiscutabilă a tradiţiei în lumea modernă nu atrage în nici un fel după sine o pierdere a trecutului, deoarece tradiţia şi trecutul nu sunt acelaşi lucru, aşa cum vor să ne facă să credem, pe de-o parte, cei ce cred în tradiţie si, pe de alta, cei ce cred în progres - şi faptul că primii deplâng această stare de lucruri în timp ce ultimii se felicită pentru ea, nu schimbă cu nimic datele problemei. O dată cu pierderea tradiţiei am pierdut firul ce ne călăuzea în siguranţă prin vastele domenii ale trecutului, dar acest fir era şi lanţul ce lega fiecare dintre generaţiile succesive de un aspect predeterminat al trecutului. S-ar putea ca doar acum trecutul să ni se deschidă cu o prospeţime neaşteptată şi să ne spună lucruri pe care încă nimeni nu avusese urechi să le audă. Dar nu se poate nega faptul că fără o tradiţie sigur ancorată - şi pierderea acestei siguranţe a apărut acum câteva sute de ani - întreaga dimensiune a trecutului a fost, de asemenea, pusă în pericol. Suntem în pericol de a uita şi o asemenea uitare - făcând abstracţie de bogăţiile ce ar putea fi pierdute - ar însemna că, omeneşte vorbind, am fi privaţi de o dimensiune, dimensiunea profunzimii existenţei umane. Pentru că memoria şi profunzimea sunt acelaşi lucru sau mai degrabă, profunzimea nu poate fi atinsă de om decât prin amintire.

Ea este similară cu pierderea religiei. După momentul criticii radicale a credinţelor religioase în secolele al şaptesprezecelea şi al optsprezecelea, punerea la îndoială a adevărului religios nu a încetat să caracterizeze epoca modernă, şi acest lucru este adevărat pentru credincioşi şi necredincioşi deopotrivă. După Pascal şi, într-o manieră chiar mai accentuata, după Kierkegaard, îndoiala a fost introdusă în credinţă

şi credinciosul modern trebuie în mod constant să-şi apere credinţele împotriva îndoielii; în epoca modernă, nu credinţa creştină ca atare, ci creştinismul (si, bineînţeles, iudaismul) este obsedat de paradoxuri şi de absurditate. Şi dacă orice altceva poate supravieţui absurdităţii — probabil filosoful poate - cu siguranţă ne este cazul religiei, însă, această pierdere a credinţei în dogmele religiei instituţionale nu implică, cu necesitate, o pierdere sau chiar o criză a credinţei, întrucât religia şi credinţa, sau convingerea şi credinţa, nu sunt nicidecum acelaşi lucru. Numai convingerea, nu şi credinţa, are o afinitate naturală cu îndoiala şi este în mod constant expusă ei. Dar cine poate să nege că şi credinţa, protejată în mod sigur, timp de secole, de religie, convingerile şi dogmele ei, nu a fost grav ameninţată prin ceea ce, în realitate, nu este decât o criză a religiei instituite?

Astfel de amendamente mi se par a fi necesare cu privire la pierderea modernă a autorităţii. Autoritatea, care se baza pe o fondare în trecut care pentru ea ţinea loc de piatră unghiulară temeinică, dădea lumii permanenţa şi caracterul durabil de care au nevoie fiinţele umane tocmai pentru că sunt muritoare — fiinţele cele mai fragile şi mai trecătoare care se cunosc. Pierderea ei echivalează cu pierderea temeiului lumii care, într-adevăr, de atunci încoace a început să se deplaseze, să se schimbe şi să se transforme cu o rapiditate tot mai mare dintr-o formă în alta ca şi cum am trăi şi lupta cu un univers protean în care totul, în orice moment, poate deveni aproape orice altceva, însă pierderea permanenţei şi a solidităţii lumii - care, din punct de vedere politic, este identică cu pierderea autorităţii - nu atrage după sine, cel puţin nu în mod necesar, pierderea capacităţii umane de a construi, păstra şi purta de grijă unei lumi ce poate să ne supravieţuiască şi să rămână un loc potrivit de trai pentru cei ce vin după noi.

Este evident că aceste reflecţii şi descrieri se bazează pe convingerea că este important de a stabili distincţii. A insista pe o astfel de convingere pare un truism gratuit dat fiind că nimeni, cel puţin în măsura în care ştiu eu, nu a afirmat încă

în mod deschis că distincţiile sunt un nonsens. Există, totuşi, un acord tacit în cele mai multe discuţii dintre specialiştii în ştiinţele politice şi sociale care autorizează pe fiecare să ignore distincţiile şi să procedeze pe baza ipotezei că totul poate fi, la urma urmei, numit oricum şi că distincţiile sunt semnificative numai în măsura în care fiecare are dreptul „de a-şi defini termenii", însă acest drept bizar, pe care am ajuns să-1 conferim imediat ce ne ocupăm de probleme importante — ca şi cum, în realitate, el ar fi identic cu dreptul la propria opinie — nu indică deja că termeni precum „tiranie", „autoritate", „totalitarism" şi-au pierdut pur şi simplu semnificaţia obişnuită, sau că am încetat să trăim într-o lume comună în care cuvintele pe care le avem în comun posedă o semnificaţie indiscutabilă astfel încât, cu excepţia cazului în care suntem condamnaţi să trăim — din punct de vedere verbal — într-o lume cu totul lipsită de semnificeiţie, ne acordăm unii altora dreptul de a ne retrage în propriile noastre lumi de semnificaţie şi cerem doar ca fiecare dintre noi să rămână coerent în interiorul propriei terminologii private? Dacă, în aceste circumstanţe, ne asigurăm că încă ne înţelegem unul pe celălalt, nu vrem să spunem prin aceasta că împreună înţelegem o lume comună pentru noi toţi, ci că înţelegem coerenţa argumentelor şi a raţionamentului, a procesului de argumentare sub aspectul său pur formal.

Oricum ar fi, a proceda plecând de la ipoteza implicită că distincţiile nu sunt importante sau, mai bine, că în domeniul social-politic-istoric. adică în sfera problemelor umane, lucrurile nu posedă acel caracter distinctiv pe care metafizica tradiţională obişnuia să-1 numească „alteritate" *(alteritas* a lor), a devenit semnul distinctiv al unui mare număr de teorii în ştiinţele sociale, politice si istorice. Dintre acestea, două mi se par că merită o menţiune specială pentru că ating subiectul în discuţie într-o manieră deosebit de semnificativă.

Prima are legătură cu modalităţile în care, începând din secolul al nouăsprezecelea, scriitorii liberali şi conservatori au tratat problema autorităţii şi, implicit, problema înrudită a libertăţii în domeniul politicii. In general vorbind, a fost foarte tipic pentru teoriile liberale să pornească de la ipoteza

potrivit căreia „constanța progresului... în direcția unei libertăți organizate și asigurate este faptul caracteristic al istoriei moderne"[1] și să privească orice deviere de la acest curs ca pe un proces reacționar conducând în direcția opusă. Aceast lucru îi face să neglijeze diferențele de principiu dintre restrângerea libertății în regimurile autoritare, abolirea libertății politice în tiranii și dictaturi și eliminarea totală a spontaneității însăși, adică a celei mai generale și mai elementare manifestări a libertății umane, eliminare pe care o vizează numai regimurile totalitare prin intermediul diferitelor lor metode de condiționare. Scriitorul liberal, preocupat mai degrabă de istorie și de progresul libertății decât de formele de guvernământ, vede aici doar diferențe de grad și ignoră faptul că guvernul autoritar dedicat restrângerii libertății rămâne legat de libertatea pe care o limitează în măsura în care, dacă ar aboli-o complet, el și-ar pierde esența, adică s-ar transforma în tiranie. Același lucru este adevărat pentru distincția dintre puterea legitimă și cea ilegitimă, care este pivotul oricărui guvern autoritar. Scriitorul liberal tinde să nu-i acorde decât puțină atenție deoarece convingerea sa este că orice putere corupe iar constanța progresului cere o pierdere constantă a puterii, indiferent care ar fi originea acestei pierderi.

In spatele identificării liberale a totalitarismului cu autoritarismul și a înclinației concomitente de a vedea tendințe „totalitare" în orice limitare autoritar a libertății, se găsește mai vechea confuzie a autorității cu tirania și a puterii legitime cu violența. Diferența dintre tiranie și guvernul autoritar a fost întotdeauna aceea că tiranul domnește conform voinței și interesului propriu, în timp ce chiar și cel mai draconic guvern autoritar este limitat de legi. Actele lui sunt testate printr-un cod care, fie nu a fost creat de om, ca în cazul legii naturii, poruncilor lui Dumnezeu sau ideilor platonice, fie nu a fost creat de nici unul dintre cei ce sunt efectiv la putere. Sursa autorității într-un guvern autoritar este întotdeauna o forță externă și superioară propriei sale puteri; întotdeauna această sursa, această forță externă care transcende

domeniul politic, este cea de la care autoritățile îşi trag „autoritatea", adică legitimitatea lor, şi în raport cu care poate fi controlată puterea lor.

Purtătorii moderni de cuvânt ai autorității, care, chiar şi în scurtele intervale când opinia publică oferă un climat favorabil pentrvi neo-conservatorism, ştiu că punctul lor de vedere este o cauză aproape pierdută, nu uită, evident, să sublinieze această distincție între tiranie şi autoritate. Acolo unde scriitorul liberal vede certitudinea esențială a unui progres în direcția libertății, care este doar temporar întrerupt de unele forțe întunecate ale trecutului, conservatorul vede un proces de nimicire care a început cu diminuarea autorității, astfel încât libertatea, după ce şi-a pierdut limitările restrictive ce îi protejau granițele, a devenit neputincioasă, fără apărare şi sortită distrugerii. (Nu este corect să spunem că gândirea politică liberală este singura care se interesează înainte de toate de libertate; nu există nici o şcoală de gândire politică în istoria noastră care nu este centrată în jurul ideii de libertate, după cum, la fel de bine, conceptul de libertate poate varia în funcție de autor şi de circumstanțele politice. Singura excepție oarecum importantă de la această afirmație mi se pare a fi filosofia lui Thomas Hobbes, care, desigur, nu a fost decât un conservator.) Tirania şi totalitarismul sunt încă o dată identificate, cu excepția faptului că guvernul totalitar, dacă nu este direct identificat cu democrația, este acum considerat ca rezultatul ei aproape inevitabil, adică rezultatul dispariției tuturor autorităților recunoscute în mod tradițional, însă diferențele dintre tiranie şi dictatură, pe de-o parte, şi dominație totalitară, pe de alta, nu sunt rnai puțin distincte decât cele dintre autoritarism şi totalitarism.

Aceste diferențe structurale devin vizibile în momentul în care lăsăm în spate teoriile generale şi ne concentrăm atenția asupra aparatului de conducere, formelor tehnice de administrație şi organizării corpului politic. De dragul conciziei, îmi permit să rezum diferențele tehnico-structurale dintre guvernele autoritare, tiranice şi totalitare recurgând la imaginea a trei modele reprezentative diferite. Ca imagine pentru guvernul autoritar propun forma piramidei, care este

bine cunoscută în gândirea politică tradiţională. Piramida este, într-adevăr, o imagine extrem de potrivită pentru o structură guvernamentală a cărei sursă de autoritate se află în afara ei, dar al cărei sediu al puterii este localizat la vârf, de unde autoritatea şi puterea este filtrată spre bază, astfel încât fiecare strat succesiv posedă o anumită autoritate, dar mai puţină decât cel de deasupra lui, şi unde, tocmai din cauza acestui proces atent de filtrare, toate straturile de la vârf spre bază nu sunt doar puternic integrate în întreg, dar sunt între ele într-un raport asemănător unor raze convergente al căror punct focal comun este atât vârful piramidei cât şi sursa transcendentă de autoritate de deasupra ei. Această imagine, este adevărat, poate fi folosită doar pentru tipul creştin de conducere autoritară aşa cum s-a dezvoltat el prin şi sub influenţa constantă a Bisericii în Evul Mediu, când punctul focal aflat deasupra şi dincolo de piramida terestră furniza punctul de referinţă necesar pentru tipul de egalitate creştină, în ciuda structurii strict ierarhice a vieţii pământene, înţelegerea romană a autorităţii politice, unde sursa de autoritate se afla exclusiv în trecut, în fondarea Romei şi în măreţia strămoşilor, conduce la structuri instituţionale a căror formă cere un tip diferit de imagine — despre care vom vorbi mai târziu, în orice caz, forma autoritară de guvernare cu structura sa ierarhizată este cea mai puţin egalitară dintre toate formele; ea încorporează inegalitatea şi distincţia ca principii atotstăpânitoare.

Toate teoriile politice cu privire la tiranie sunt de acord că ea aparţine strict formelor egalitariste de guvernare; tiranul este conducătorul ce guvernează singur împotriva tuturor şi „toţi" pe care îi oprimă sunt toţi egali, şi anume la fel de lipsiţi de putere. Dacă rămânem la imaginea piramidei, este ca şi cum toate straturile ce intervin între vârf şi bază ar *fi* fost distruse, astfel încât vârful rămâne suspendat, sprijinit doar de proverbialele baionete, deasupra unei mase de indivizi izolaţi cu grijă, dezintegraţi şi complet egali. Teoria politică clasică obişnuia să excludă complet din omenire tiranul, să-l numească un „lup sub formă omenească" (Platon), din cauza acestei poziţii a unuia împotriva tuturor, în care s-a plasat el

însuşi, şi care stabilea o distincţie tranşanta între domnia sa, domnia unuia, pe care Platon o numeşte; încă la întâmplare *mon-archia* sau tiranie, şi diferitele forme de regalitate sau *basileia*.

Spre deosebire de aceste două regimuri, tiranice şi autoritare, imaginea adecvată a conducerii şi organizării totalitare mi se pare a fi structura de ceapă, în centrul căreia, înlr-un fel de spaţiu gol, se afla conducătorul; orice face — fie că integrează corpul politic ca într-o ierarhie totalitară, fie că îşi oprimă supuşii, ca un tiran - el o face din interior şi nu din afară sau de deasupra. Toate părţile, extraordinar de multe, ale mişcării: organizaţiile de simpatizanţi, diferitele asociaţii profesionale, membrii de partid, birocraţia de partid, formarea elitelor şi a poliţiilor, sunt legate într-o asemenea manieră încât formează fiecare faţada într-o direcţie şi centrul în cealaltă, adică pentru un strat joacă rolul lumii exterioare normale şi pentru celălalt joacă rolul extremismului radical. Marele avantaj al acestui sistem este acela că mişcarea oferă fiecăruia dintre straturile ei, chiar şi în condiţii de conducere totalitară, ficţiunea unei lumi normale alături de conştiinţa de a fi diferit de această lume şi mai radical decât ea. Astfel, simpatizanţii din organizaţiile de faţadă, ale căror convingeri diferă doar în intensitate de cele ale membrilor de partid, înconjoară întreaga mişcare şi oferă lumii exterioare o faţadă amăgitoare de normalitate prin lipsa lor de fanatism şi extremism, şi, în acelaşi timp, ei reprezintă lumea normală pentru mişcarea totalitară, ai cărei membri ajung să creadă că opiniile lor diferă doar în grad de cele ale altor oameni, astfel încât ei nu resimt niciodată dorinţa de a se informa despre abisul ce separă lumea lor de ceea ce îi înconjoară în realitate. Din punct de vedere organizaţional, structura de ceapă face sistemul rezistent la şocuri ce vin din factualitatea lumii reale.2

Cu toate acestea, deşi liberalismul si conservatorismul îşi dovedesc insuficienţa in momentul când se încearcă aplicarea teoriilor lor la forme şi instituţii politice existente efectiv, nu există nici o îndoială că afirmaţiile lor generale comporta o mare dozâ de credibilitate. Liberalismul, am văzut, măsoară un proces de retragere a libertăţii, iar conservatorismul

măsoară un proces de retragere a autorității; ambele numesc totalitarism rezultatul final pe care îl aşteaptă şi văd tendințe totalitare peste tot unde se manifestă unul sau altul dintre aceste procese. Fără îndoială, ambele îşi pot documenta excelent descoperirile. Cine ar nega serioasele amenințări venite din toate părțile la adresa libertății încă de la începutul secolului şi apariția tuturor tipurilor de tiranie, cel puțin de la sfârşitul primului *război* mondial? Cine poate nega, pe de altă parte, că dispariția practic a tuturor autorităților stabilite în mod tradițional a fost una dintre cele mai spectaculoase caracteristici ale lumii moderne? Pare ca şi cum cineva nu trebuie decât sâ-şi fixeze privirea pe unul dintre aceste două fenomene pentru a justifica o teorie a progresului sau o teorie a catastrofei după gustul său sau, cum se spune, potrivit propriei „scări de valori". Dacă privim cu un ochi imparțial afirmațiile contradictorii ale conservatorilor şi liberalilor, putem vedea cu uşurință că adevărul este egal împărțit între ei şi că, de fapt, ne confruntăm cu o retragere simultană atât a libertății cât şi a autorității în lumea modernă. In ceea ce priveşte aceste procese, se poate spune chiar că numeroasele oscilații ale opiniei publice, care pentru mai bine de o sută cincizeci de ani au pendulat la intervale regulate de la o extremă la cealaltă, de la o stare de spirit liberală la una conservatoare şi înapoi la una şi mai liberală, încercând uneori să reafirme autoritatea şi alteori să reafirme libertatea, au avut ca rezultat doar subminarea pe mai departe a ambelor, confundând problemele, ştergând liniile de demarcație dintre autoritate şi libertate şi distrugând, în cele din urmă, semnificația politică a amândurora.

Atât liberalismul cât şi conservatorismul s-au născut în acest climat de opinie publică foarte oscilant şi sunt legate nu pentru că fiecare şi-ar pierde esența fără prezența oponentului său în câmpul teoriei şi al ideologiei, ci pentru ca ambele sunt preocupate în primul rând de restaurarea fie a libertății, fie a autorității, fie a relației dintre cele două, în porția ei tradițională. Acesta este sensul în care ele formează cele două fețe ale aceleiaşi monede, tot aşa cum ideologiile lor despre progres sau catastrofă corespund celor două

direcţii posibile ale procesului istoric ca atare; dacă se admite, cum o fac liberalismul şi conservatorismul, că există un asemenea lucru, precum un proces istoric cu o direcţie definibilă şi un sfârşit predictibil, evident el nu ne poate duce decât în paradis sau în infern.

Mai mult decât atât, natura imaginii însăşi în care se concepe de obicei istoria, ca proces, curent sau dezvoltare, implică faptul că tot ceea ce este inclus în ea poate să se schimbe în orice altceva, că distincţiile nu mai au nici o semnificaţie pentru că devin învechite, scufundate, cum s-ar spune, de curentul istoric, chiar din momentul în care au apărut. Din acest punct de vedere, liberalismul şi conservatorismul se prezintă ca filosofii politice ce corespund mult mai generalei şi mai comprehensivei filosofii a istoriei din secolul al nouăsprezecelea. Ca formă şi conţinut ele reprezintă expresia politică a conştiinţei istorice a ultimului stadiu al epocii moderne. Incapacitatea lor, justificată teoretic prin conceptele de istorie şi proces, de a distinge progresul sau dispariţia depun mărturie despre o epocă în care anumite noţiuni, clare şi distincte pentru toate secolele anterioare, au început să-şi piardă claritatea şi credibilitatea din cauza faptului că şi-au pierdut semnificaţia în realitatea publică politică - fără să-şi piardă deopotrivă importanţa.

A doua teorie, mai recentă, care implicit pune în discuţie importanţa faptului de a face distincţii este, mai ales în ştiinţele sociale, funcţionalizarea aproape universală a tuturor conceptelor şi ideilor. Aici, ca şi în exemplul citat anterior, liberalismul şi conservatorismul diferă nu ca metodă, punct de vedere sau abordare, ci numai prin accent şi evaluare. Un exemplu convenabil poate fi oferit de convingerea larg răspândită astăzi în lumea liberă potrivit căreia comunismul este o nouă „religie", în ciuda ateismului său mărturisit, deoarece el îndeplineşte din punct de vedere social, psihologic şi „emoţional" aceeaşi funcţie pe care o îndeplinea şi încă o îndeplineşte în lumea liberă religia tradiţională. Preocuparea ştiinţelor sociale nu constă în ceea ce este bolşevismul ca ideologie sau ca formă de guvernare, nici în ceea ce purtătorii lui de cuvânt pot să spună pentru ei înşişi; acest lucru

nu interesează ştiinţele sociale şi mulţi „sociologi" cred că se pol lipsi de studiul a ceea ce ştiinţele istorice numesc surse. Ei se preocupă numai de funcţii şi tot ceea ce îndeplineşte aceeaşi funcţie poate primi, potrivit acestei concepţii, acelaşi nume. Ca şi cum am avut dreptul să numesc ciocan tocul pantofului pentru că eu, ca majoritatea femeilor, îl folosesc pentru a bate cuie în perete.

Evident, se pot trage concluzii foarte diferite din asemenea echivalări. Astfel, ar fi caracteristic conservatorismului să insiste că, la urma urmei, un toc nu este un ciocan, dar că folosirea locului ca înlocuitor pentru ciocan dovedeşte că ciocanele sunt indispensabile. Cu alte cuvinte, el va găsi în faptul că ateismul îndeplineşte aceeaşi funcţie ca şi religia, cea mai bună dovadă că religia este necesară şi recomandă întoarcerea la adevărata religie ca singura cale de a contracara o „erezie". Argumentul este slab, bineînţeles; dacă este numai o problemă de funcţie, dacă problema este numai de a şti cum funcţionează un obiect, susţinălorii unei „false religii" pol găsi un motiv la fel de bun pentru a şi-o întrebuinţa ca şi mine pentru a-mi folosi tocul, care nici nu funcţionează prea rău. Liberalii, dimpotrivă, văd aceleaşi fenomene ca pe un mare caz de trădare a cauzei secularismuluî şi cred că doar „adevăratul secularism" ne poate vindeca influenţa pernicioasă atât a religiei false, cât şi a celei adevărate asupra politicii. Dar aceste recomandări divergente adresate societăţii libere de a se întoarce la adevărata religie şi a deveni mai religioasă, sau să ne eliberăm noi înşine de religia instituită (mai ales de catolicismul roman cu punerea sa constantă în discuţie a secularismului) ascund prost acordul adversarilor asupra unei chestiuni: că tot ceea ce îndeplineşte funcţia unei religii este o religie.

Acelaşi argument este frecvent folosit cu privire la autoritate: dacă violenţa îndeplineşte aceeaşi funcţie cu autoritatea — şi anume, determină oamenii să se supună — atunci violenţa este autoritate. Aici îi regăsim pe cei care recomandă o întoarcere la autoritate deoarece ei cred că numai reintroducerea raportului ordin-supunere poate pune capăt problemelor unei societăţi de masă si pe cei care cred că o

societate de masă se poate conduce singură, ca orice alt corp social. Din nou ambele părţi sunt de acord asupra singurului punct esenţial: autoritatea este tot ceea ce îi face pe oameni să se supună. Toţi cei care numesc „autoritare" dictaturile moderne sau confundă totalitarismul cu o structură autoritară, au echivalat implicit violenţa cu autoritatea şi asta îi include pe acei conservatori care explică apariţia dictaturilor în secolul nostru prin nevoia de a găsi un surogat pentru autoritate. Esenţa argumentului este întotdeauna aceeaşi: totul este legat de un context funcţional şi se recurge la utilizarea violenţei pentru a demonstra că nici o societate nu poate exista decât într-un cadru autoritar.

Pericolele acestor echivalări, după cum le înţeleg eu, nu constau numai în confuzia problemelor politice şi în estomparea liniilor distinctive care separă totalitarismul de toate celelalte forme de guvernământ. Nu cred că ateismul este un substitut sau poate îndeplini aceeaşi funcţie ca o religie după cum nu cred că violenţa poate deveni un substitut pentru autoritate. Dar dacă urmăm recomandările conservatorilor, care în acest moment, au o şansă destul de mare de a fi auziţi, sunt foarte convinsă că nu o să ne fie greu să producem asemenea substitute, că vom folosi violenţa şi vom pretinde că am resaturat autoritatea sau că redescoperirea utilităţii funcţionale a religiei va produce o religie-substitut - ca şi cum civilizaţia noastră nu ar fi deja încărcată suficient cu tot felul de pseudolucruri şi de lucruri lipsite de sens.

Comparate cu aceste teorii, distincţiile dintre sistemele tiranice, autoritare şi totalitare pe care le-am propus nu sunt istorice, dacă prin istorie se înţelege nu spaţiul istoric în care anumite forme de guvernământ au apărut ca entităţi recognoscibile, ci procesul istoric în care totul se poate transforma întotdeauna în altceva; şi ele sunt an ti funcţionale atâta timp cât conţinutul fenomenului este considerat ca determinând atât natura corpului politic cât şi funcţia lui în societate, şi nu invers. Politic vorbind, ele au tendinţa de a presupune că în lumea modernă autoritatea s-a diminuat aproape până la dispariţie, şi aceasta la fel de mult în aşa-numitele sisteme autoritare ca si în lumea liberă, şi că libertatea - adică libertatea

de mişcare a fiinţelor umane — este peste tot ameninţată, chiar şi în societăţile libere, dar nu este radical abolită decât în sistemele totalitare şi nu în tiranii şi dictaturi.

In lumina acestei situaţii actuale propun ridicarea următoarelor întrebări: care au fost experienţele politice ce au corespuns conceptului de autoritate şi din care a apărut? Care este natura unei lumi publico-politice constituită prin autoritate? Este adevărat că afirmaţia platonic-aristotelică potrivit căreia fiecare comunitate bine ordonată este constituită din cei ce conduc şi cei ce sunt conduşi, a fost întotdeauna validă înainte de epoca modernă? Sau, cu alte cuvinte, ce fel de lume s-a încheiat după ce epoca modernă nu numai că a contestat o formă sau alta de autoritate în diferite sfere ale vieţii, dar a făcut conceptul de autoritate să-şi piardă complet validitatea?

II

Autoritatea ca factor prim, dacă nu decisiv, în comunităţile umane nu a existat mereu, deşi are în spate o lungă istorie, iar experienţele pe care se bazează acest concept nu sunt în mod necesar prezente în toate corpurile politice. Cuvântul şi conceptul sunt de origine romană. Nici limba greacă, nici variatele experienţe politice ale istoriei greceşti, nu dovedesc vreo cunoaştere a autorităţii şi a tipului de conducere pe care ea îl implică.3 Acest lucru este exprimat în modul cel mai clar în filosofia lui Platon şi Aristotel care, pe căi foarte diferite, dar pornind de la aceleaşi experienţe politice, au încercat să introducă ceva asemănător autorităţii în viaţa publică a polisului grecesc.

Au existat două tipuri de conducere la care puteau să apeleze şi din care şi-au derivat filosofia politică, unul cunoscut lor din domeniul public-politic şi celălalt din sfera privată a familiei greceşti si a vieţii sale. Pentru polis, domnia absolută era cunoscută ca tiranie şi caracteristicile principale ale tiranului erau acelea că el guverna prin violenţă pură, că el trebuia să fie protejat de popor de către o gardă personala si

cerea supuşilor săi să se ocupe de propriile lor probleme şi să-i lase lui grija domeniului public. Ultima caracteristică, în opinia publică grecească, semnifica faptul că el distrugea complet domeniul public al polisului - „un polis care aparţine unui singur om nu mai este polis"[4] - şi, prin aceasta, lipsea cetăţenii de acea facultate politica pe care o resimţeau ca însăşi esenţa libertăţii. O altă experienţă politică a nevoii de comandă şi supunere ar fi putut fi furnizată de experienţa războiului, unde pericolul şi necesitatea de a lua decizii şi de a le pune rapid în aplicare pare să constituie un motiv firesc pentru stabilirea autorităţii. Cu toate acestea, nici unul dintre aceste modele politice nu putea cu adevărat să servească acestui scop. Tiranul a rămas, atât pentru Platon cât şi pentru Aristotel, un „lup sub formă omenească", iar comandantul militar era, în mod evident, prea legat de o urgenţă temporară pentru a fi capabil să servească ca model pentru o instituţie permanentă.

Din cauza acestei absenţe a unei experienţe politice valide pe care să-şi fondeze o pretenţie de guvernare autoritară, Platon şi Aristotel, deşi în moduri foarte diferite, au trebuit să se bazeze pe exemple de relaţii umane luate din gospodăria şi familia grecească, unde şeful familiei conducea ca un „despot", cu o putere necontestată asupra membrilor familiei şi a sclavilor din gospodărie. Despotul, spre deosebire de rege, *basileus*, care fusese conducătorul şefilor de familie şi ca atare, *primus inter pares,* era prin definiţie învestit cu puterea de a constrânge, însă, chiar această caracteristică a fost cea care făcea despotul nepotrivit pentru scopuri politice; puterea sa de a constrânge era incompatibilă nu numai cu libertatea celorlalţi, ci şi cu propria sa libertate. Peste tot acolo unde guverna el, nu exista decât o singură relaţie, cea dintre stăpâni şi sclavi. Iar stăpânul, potrivit opiniei comune a grecilor (care aveau norocul de a ignora încă dialectica hegeliană), nu era liber când trăia printre sclavii săi; libertatea sa consta în posibilitatea pe care o avea de a părăsi complet sfera gospodăriei şi de a se mişca printre egalii săi, oamenii liberi, în consecinţă, nici despotul, nici tiranul, unul

mişcându-se printre sclavi, celălalt printre supuşi, nu putea fi numit un om liber.

Autoritatea implică o supunere în care oamenii îşi păstrează libertatea, iar Platon spera să fi găsit o astfel de supunere când, la bătrâneţe, a conferit legilor această excelenţă care le-ar face conducători indiscutabili ai întregului domeniu public. Oamenii ar putea măcar să aibă iluzia că sunt liberi deoarece nu depind de alţi oameni, însă puterea acestor legi era interpretată într-o manieră evident mai curând despotică decât într-una autoritară, dovadă fiind faptul că Platon a ajuns să vorbească despre ele în termeni de probleme private ale gospodăriei şi nu în termeni politici, şi să spună, probabil parafrazându-l pe Pindar, *nomos basileus panton* („o lege este rege peste toate lucrurile"): *nomos despotes ton ARCHONTON oi de archontes douloi tou nomou* („legea este *despotul* conducătorilor, iar conducătorii sunt *sclavii* legii").[5] La Platon, despotismul, ce îşi avea originea în gospodărie, şi distrugerea concomitentă de către el a domeniului politic aşa cum îl înţelegea Antichitatea, au rămas utopice. Dar este interesant să observăm că atunci când distrugerea a devenit o realitate în ultimele secole ale Imperiului Roman, schimbarea a fost anunţată prin aplicarea la puterea publică a termenului *dominus* care, la Roma (unde familia era, de asemenea, „organizată ca o monarhie"),[6] avea acelaşi înţeles ca grecescul „despot". Caligula a fost primul împărat rornan care a acceptat să fie numit *dominus,* adică să i se dea un nume „pe care Augustus şi Tiberius îl respinseseră ca şi cum ar fi fost un blestem şi o injurie",[7] exact pentru că el implica un despotism necunoscut în domeniul public, deşi foarte familiar în domeniul privat al gospodăriei.

Filosofiile politice ale lui Platon si Aristotel au dominat întreaga gândire politică ulterioară, chiar şi atunci când concepţiile lor s-au suprapus unor experienţe politice atât de diferite precum cele ale romanilor. Dacă dorim nu doar să înţelegem experienţele politice actuale ce se află în spateie conceptului de autoritate — care, cel puţin sub aspectul său pozitiv, este exclusiv roman - ci şi să înţelegem autoritatea aşa cum romanii înşişi au înţeles-o din punct de vedere

teoretic, transformând-o într-un element al tradiţiei politice a Occidentului, va trebui să ne ocupăm, pe scurt, de acele trăsături ale filosofici politice greceşti care i-au influenţat atât de puternic formarea.

Nicăieri nu s-a apropiat atât de mult gândirea greacească de conceptul de autoritate ca în *Republica* lui Platon, în care el a confruntat realitatea polisului cu o guvernare utopică a raţiunii în persoana filosofului-rege. Motivul instituirii raţiunii în calitate de conducător în domeniul politicii a fost exclusiv politic, deşi este posibil ca speranţa de a vedea raţiunea transformându-se într-un instrument de constrângere să fi avut consecinţe nu mai puţin decisive pentru tradiţia filosofiei occidentale decât pentru tradiţia politicii occidentale. Asemănarea fatală dintre filosoful-rege al lui Platon şi tiranul grec, precum şi primejdia potenţială pe care ar implica-o domnia lui pentru domeniul politic, au fost, se pare, recunoscute de Aristotel[8]; dar faptul că această combinaţie dintre raţiune şi conducere implica un pericol şi pentru filosofie a fost indicat, după câte ştiu, numai în răspunsul dat de Kant lui Platon: „Nu este de aşteptat ca regii să filosofeze sau ca filosofii să ajungă regi, dar nici nu este de dorit: căci posedarea puterii corupe inevitabil judecata liberă a raţiunii"[9] — cu toate că nici măcar acest răspuns nu merge la fondul problemei.

Motivul pentru care Platon voia ca filosofii să devină conducătorii cetăţii consta în conflictul dintre filosof şi polis, sau în ostilitatea polisului faţa de filosofie, ostilitate care, probabil, rămăsese adormită pentru o vreme înainte de a arăta, prin procesul şi moartea lui Socrate, că ameninţa direct viaţa filosofului. Din punct de vedere politic, filosofia lui Platon arată răzvrătirea filosofului împotriva polisului. Filosoful îşi anunţă pretenţia de a conduce, dar nu atât în interesul polisului şi al politicii (deşi nu se poate nega motivaţia patriotică a lui Platon care distinge filosofia lui de cea a discipolilor săi din Antichitate), cât în interesul filosofiei şi al securităţii filosofului.

Abia după moartea lui Socrate Platon a început să neglijeze persuasiunea pentru că ea era insuficientă pentru a

călăuzi oamenii şi să caute ceva susceptibil să-i constrângă fără a folosi mijloacele externe de violenţă. Foarte curând în căutarea sa, el trebuie să fi descoperit că adevărul, în orice caz adevărurile pe care le numim axiomatice, constrâng spiritul şi că această constrângere, deşi nu are nevoie de nici o violenţă pentru a fi eficientă, este mai puternică decât puterea de convingere şi argumentarea. Cu toate acestea, în cazul constrângerii prin raţiune necazul este că doar câţiva i se supun, astfel încât apare problema modului în care să te asiguri că cei mulţi, oamenii care prin însăşi multitudinea lor compun corpul politic, pot fi supuşi aceluiaşi adevăr. Bineînţeles, aici trebuie găsite alte mijloace de constrângere şi, din nou, aici constrângerea prin violenţă trebuie evitată dacă nu se doreşte distrugerea vieţii politice, aşa cum o înţelegeau grecii.[10] Aceasta este dificultatea centrală a filosofici politice a lui Platon şi a rămas o dificultate pentru toate încercările de a stabili o tiranie a raţiunii, în *Republica,* problema este rezolvată prin mitul final al recompenselor şi pedepselor în viaţa de apoi, un mit în care, evident, nici Platon însuşi nu a crezut şi nu voia ca filosofii să creadă. Ceea ce alegoria peşterii, la jumătatea *Republicii,* este pentru câţiva sau pentru filosof, mitul infernului, la sfârşit este pentru mulţimea care nu este capabilă să acceadă la adevărul filosofic, în *Legile,* Platon se ocupă de aceeaşi dilemă, dar în direcţie opusă; de această dată, el propune un substitut pentru persuasiune, o introducere la legi, în care intenţia şi scopul lor trebuie să fie explicate cetăţenilor.

în încercările sale de a descoperi un principiu legitim al constrângerii, Platon a fost iniţial ghidat de un mare număr de modele de relaţii existente, precum cele dintre un păstor şi oile sale, dintre cârmaciul unei corăbii şi pasageri, dintre doctor şi pacient sau dintre stăpân şi sclav, în toate aceste situaţii, fie cunoaşterea specialistului inspiră încredere astfel încât nici forţa, nici persuasiunea nu sunt necesare pentru a obţine ascultarea, fie conducătorul şi cei conduşi aparţin de două categorii de fiinţe cu totul diferite, dintre care una este deja, prin implicaţie, supusă celeilalte, precum în *cazul* păstorului şi a turmei sale sau al stăpânului şi sclavilor săi. Toate

aceste exemple sunt luate din ceea ce pentru greci însemna sfera privată a vieţii lui şi apar, în repetate rânduri, în toate marile dialoguri politice, *Republica, Omul politic* şi *Legile.* Totuşi, este evident ca relaţia dintre stăpân şi sclav are o semnificaţie specială. Stăpânul, potrivit discuţiei din *Omul politic,* ştie ce trebuie făcut şi dă ordine, în timp ce sclavul le execută şi se supune, astfel încât a şti ce să faci şi a face în realitate devin funcţii separate şi mutual exclusive, în *Republica* ele sunt caracteristicile politice ale celor două clase diferite de oameni. Ceea ce face plauzibile aceste exemple este inegalitatea naturală care domneşte între cei care conduc şi cei care sunt conduşi, şi care apare cel mai bine în exemplul păstorului, unde Platon însuşi conchide ironic că nici un om, ci numai un zeu, ar putea avea cu fiinţele umane relaţia pe care păstorul o are cu turma sa. Deşi este evident că Platon însuşi nu era satisfăcut de aceste modele, pentru proiectul său de a stabili „autoritatea" filosofului asupra polisului, a revenit la ele adesea, deoarece numai în aceste exemple de inegalitate flagrantă se putea exercita conducerea fără acapararea puterii si fără posesia mijloacelor de violenţă. Ceea ce căuta el era o relaţie în care elementul constrângător să rezide în relaţia însăşi şi să fie anterior emiterii reale a ordinelor; pacientul s-a supus autorităţii doctorului când s-a îmbolnăvit, iar sclavul a ajuns sub comanda stăpânului sau atunci când a devenit sclav.

Este important să ţinem minte aceste exemple pentru a înţelege ce tip de constrângere aştepta Platon să exercite raţiunea în mâinile regelui-filosof. Aici, este adevărat, puterea constrângătoare nu rezidă într-o persoană sau în inegalitate ca atare, ci în ideile ce surit percepute de filosof. Aceste idei pot fi folosite ca măsuri ale comportamentului uman deoarece ele transcend sfera problemelor umane în acelaşi fel în care un metru, fiind în afară şi mai presus de toate obiectele a căror lungime o poate măsura, le transcende. în parabola peşterii din *Republica,* cerul ideilor se întinde deasupra peşterii existenţei umane şi, prin urmare, poate deveni standardul ei. Dar filosoful care părăseşte peştera pentru cerul pur al ideilor nu o face, la început, pentru a dobândi acele stan-

darde şi a învăţa „arta de a măsura",[11] ci pentru a contempla adevărata esenţă a Fiinţei - *blepein eis to alethestaton*. . Prin urmare, elementul esenţialmente autoritar al ideilor, adică calitatea ce le permite să conducă şi să constrângă, nu este câtuşi de puţin ceva care să fie de la sine înţeles. Ideile devin măsuri numai după ce filosoful a părăsit cerul strălucitor al ideilor şi s-a întors în peştera întunecoasă a existenţei umane, în această parte a poveştii, Platon atinge motivul cel mai profund al conflictului dintre filosof şi polis. 12 El vorbeşte despre dezorientarea filosofului în problemele umane, despre orbirea ce-i loveşte ochii, despre dificultatea de a nu fi capabil să comunice ceea ce a văzut şi despre pericolul real pentru viaţa sa care apare din aceasta. Aflat în această dificultate, filosoful recurge la tot ceea ce a văzut, la idei, ca la norme şi măsuri, şi, în final, temându-se pentru viaţa sa, le foloseşte ca instrumente de dominaţie.

Pentru transformarea ideilor în măsuri, Platon este ajutat de o analogie din viaţa practică, unde se pare că toate artele şi meseriile sunt, de asemenea, conduse de „idei", adică de „formele" obiectelor, vizualizate de un ochi interior al meşterului care apoi le reproduce în realitate prin imitaţie.[13] Aceasta analogie îi permite lui Platon să înţeleagă caracterul transcendent al ideilor în acelaşi fel în care înţelege existente transcendentă a modelului, care se află dincolo de procesul de fabricare pe care îl conduce şi poate deci să devină, în cele din urmă, criteriul succesului sau eşecului său. Ideile devin standardele neclintite, „absolute" ale comportamentului şi judecăţii politice şi morale în acelaşi sens în care „ideea" de pat, în general, este standardul de fabricare si apreciere a conformităţii cu modelul tuturor paturilor particulare fabricate. Pentru că nu este o mare diferenţă între folosirea ideilor ca modele şi folosirea lor, într-o manieră puţin mai brută, ca instrumente de măsură reale ale comportamentului, şi Aristotel, în primul său dialog, scris sub influenţa directă a lui Platon, compară deja „legea cea mai perfectă lege", adică legea care se apropie cel mai mult cu putinţă de idee, cu „firul cu plumb, rigla şi compasul ... care şutit cele mai importante dintre toate uneltele."[14]

Numai în acest context ideile se raportează la multitudinea variata a lucrurilor concrete în acelaşi fel în care un metru se raportează la multitudinea variată de lucruri măsurabile, sau în care regula raţiunii sau a simţului comun se raportează la multitudinea variată de evenimente concrete ce pot fi subsumate ei. Acest aspect al doctrinei ideilor a lui Platon a avut cea mai mare influenţă asupra tradiţiei occidentale şi chiar Kant, deşi avea un concept de judecată umană foarte diferit şi mult mai profund, mai menţiona ocazional această capacitate de a subsuma, ca funcţia sa esenţială, în mod asemănător, caracteristica esenţială a formelor specific autoritare de guvernare — că sursa autorităţii lor, care legitimează exercitarea puterii, trebuie să fie dincolo de sfera puterii şi, precum legea naturii sau poruncile lui Dumnezeu, nu trebuie să fie create de om - se întoarce la această aplicabilitate a ideilor în filosofia politică a lui Platon.

In acelaşi timp, analogia cu fabricarea, artele şi meseriile oferă o oportunitate binevenită pentru a justifica folosirea, altminteri foarte dubioasă, a exemplelor şi situaţiilor luate din activităţi în care se cer un anumit tip de cunoaştere şi specializare. Aici conceptul de expert pătrunde pentru prima dată în domeniul acţiunii politice şi omul politic este înţeles ca fiind competent să se ocupe de problemele umane în acelaşi sens în care tâmplarul este competent să facă mobilă sau doctorul să vindece bolnavul. Strâns legat de această alegere de exemple şi analogii este elementul de violenţă, care este atât de evident în republica utopică a lui Platon şi care, în realitate, ruinează constant marea sa preocupare de a asigura o supunere voluntară, adică de a stabili un fundament solid pentru ceea ce, de la romani încoace, numim autoritate. Platon a rezolvat această dilemă evocând, în poveşti destul de lungi, o viaţă de apoi cu recompense şi pedepse în care spera că mulţimea va crede pur şi simplu si a cărei folosire o recomanda, prin urmare, celor puţini la sfârşitul celor mai multe dintre dialogurile sale politice. Ţinând cont de influenţa enormă pe care aceste dialoguri au exercitat-o asupra imaginilor infernului în gândirea religioasă, este important să observăm că ele au fost iniţial destinate

unor scopuri pur politice. La Platon ele sunt. pur şi simplu un instrument ingenios pentru a impune supunere celor ce nu sunt sub influenţa puterii constrângătore a raţiunii, fără a folosi, de fapt, violenţa externă.

însă, în contextul nostru, are o importanţă mai mare faptul că un element de violenţă este în mod inevitabil inerent în toate activităţile de creare, fabricare şi producere, adică în toate activităţile prin care oamenii se confruntă direct cu natura, distincte de activităţi precum acţiunea şi vorbirea care sunt esenţialmente îndreptate spre fiinţe umane. Construirea obiectului uman implică întotdeauna o anumită violentare a naturii — trebuie să ucidem un copac pentru a avea cherestea şi trebuie să brutalizăm acest material pentru a construi o masă. In cele câteva exemple în care Platon dovedeşte o preferinţă periculoasă pentru forma tiranică de guvernare, el este dus la această extremă de propriile sale analogii. Tentaţia, evident, este şi mai puternică pentru el atunci când evocă maniera corectă de a fonda noi comunităţi, deoarece această fondare poate fi văzută uşor în lumina unui alt proces de „fabricare". Dacă republica trebuie făcută de cineva care este echivalentul politic al meşteşugarului sau artistului, în conformitate cu un *techne* stabilit şi cu regulile şi măsurătorile valabile pentru această „artă" particulară, tiranul este, într-adevăr, în cea mai bună poziţie pentru a realiza acest plan. 15

Am văzut că, în parabola peşterii, filosoful părăseşte peştera pentru a căuta adevărata esenţă a Fiinţei fără să se mai gândească la aplicabilitatea practică a ceea ce intenţionează să găsească. Abia mai târziu, când se află din nou închis în întunericul şi nesiguranţa problemelor umane şi se loveşte de ostilitatea semenilor săi, el începe să se gândească la „adevărul" său din perspectiva standardelor aplicabile la comportamentul altor oameni. Această antinomie între idei ca esenţe adevărate ce trebuie contemplate şi idei ca măsuri ce trebuie aplicate[16] este manifestă în cele două idei total diferite ce reprezintă ideea cea mai înaltă, ideea unica căreia toate celelalte îi datorează existenţii, întâlnim la Platon fie că această idee supremă este cea a frumosului, ca în *Banchetul,*

unde ea constituie treapta cea mai înaltă a scării ce duce către adevăr,[17] şi în *Phaidros,* unde Platon vorbeşte despre „iubitorul de înţelepciune sau de frumuseţe" ca şi cum aceste două lucruri ar fi, în realitate, unul singur pentru că frumuseţea este ceea ce „străluceşte cel mai mult" (frumosul este *ekphanestaton*) şi prin urmare lumineaxă totul[l8]; fie că ideea cea mai înaltă este ideea de bine, ca în *Republica.19* Evident, alegerea lui Platon s-a bazat pe idealul curent de *kalon kagathon*, însă este frapant faptul că ideea de bine se întâlneşte doar în contextul strict politic al *Republicii.* Dacă ar trebui să analizăm experienţele filosofice originare ce stau la baza doctrinei ideilor (ceea ce nu putem face aici), s-ar vedea că ideea de frumos, ca ideea cea mai înaltă, a reflectat aceste experienţe mult mai adecvat decât ideea de bine. Chiar în primele cărţi ale *Republicii20,* filosoful este încă definit ca un iubitor de frumos, nu de bine, şi abia în cartea a şasea este introdusă ideea de bine ca cea mai înaltă idee. Fiindcă funcţia iniţială a ideilor nu a fost să guverneze sau să condiţioneze în alt fel haosul problemelor umane, ci, prin „splendoarea scânteietoare", să lumineze tenebrele lor. Ca atare, ideile nu au absolut nimic de-a face cu politica, experienţa politică şi problema acţiunii, ci ţin exclusiv de filosofic, de experienţa contemplării şi de căutarea „adevărate:! esenţe a lucrurilor". Exact conducerea, măsurarea, subsumarea şi reglarea sunt total străine experienţelor ce stau la baza doctrinei ideilor în concepţia ei originară. Se pare că Platon a fost primul care a fost jignit de „irelevanţa" politică a noii sale învăţături şi a încercat să modifice doctrina ideilor astfel încât să devină utilă pentru o teorie a politicii. Dar utilitatea putea fi salvată numai de ideea de bine, întrucât „bine" în vocabularul grecesc înseamnă întotdeauna „bun pentru" sau „adecvat". Daca cea mai înaltă idee, la care trebuie să ia parte toate celelalte idei pentru a li considerate ca atare, este ideea de adecvare, atunci ideile sunt aplicabile prin definiţie şi, în mâinile filosofului, expertul în idei, ele pot se devină reguli sau standarde sau, ca mai târziu în *legile,* pot să devină legi. (Diferenţa este neglijabilă. Ceea ce în *Republica* este încă pretenţia personală directă a filosofului, a filosofului-

rege, de a guverna, a devenit în *Legile* pretenţia impersonală a raţiunii de a domina.) Consecinţa reală a acestei interpretări politice a doctrinei ideilor ar fi că nici omul, nici zeul, nu este măsura tuturor lucrurilor, ci binele însuşi — o consecinţă pe care, aparent Aristotel, şi nu Platon, a tras-o într-unul din dialogurile sale de început.[21]

Pentru scopul nostru este esenţial să reamintim că elementul de dominaţie, aşa cum este el reflectat în conceptul nostru actual de autoritate, atât de puternic influenţat de gândirea platoniciană, poate fi redus la un conflict între filosofie şi politică, dar nu la experienţe specific politice, adică experienţe derivate imediat din domeniul problemelor umane. Platon nu poate fi înţeles fără a avea în minte atât reafirmarea insistentă a irelevanţei filosofice a acestui domeniu, despre care a avertizat întotdeauna că nu ar trebui să fie luat prea în serios, cât şi faptul că el însuşi, spre deosebire de aproape toţi filosofii care au venit după el, lua totuşi atât de în serios problemele umane încât şi-a schimbat chiar nucleul gândirii sale pentru a o face aplicabilă politicii. Şi mai curând această ambivalenţă decât vreo expunere formală a noii sale doctrine a ideilor este cea care constituie adevăratul conţinut al parabolei peşterii din *Republica,* care, la urma urmei, este povestită în contextul unui dialog strict politic ce căuta să descopere cea mai bună formă de guvernare, în mijlocul acestei căutări, Platon povesteşte parabola sa, care se dovedeşte a fi povestea filosofului în acesta lume, ca şi cum intenţionase să scrie biografia concentrată a *filosofului. De* aici, căutarea celei mai bune forme de guvernare se dovedeşte a fi căutarea celui mai bun guvern pentru filosofi, care se dovedeşte, la rândul său, a fi guvernul în care filosofii au devenit conducătorii oraşului - o soluţie nu foarte surprinzătoare pentru oamenii ce fuseseră martori la procesul şi moartea lui Socrate.

Totuşi, conducerea filosofului trebuia să fie justificată şi ea putea fi justificată numai dacă adevărul filosofului poseda o validitate pentru acel domeniu al problemelor umane de care filosoful trebuia să se îndepărteze pentru a-1 înţelege, în măsura în care filosoful nu este decât un filosof, căutarea sa

sfârşeşte prin contemplarea adevărului suprem care, întrucât luminează totul, este şi frumuseţea supremă; dar în măsura în care este un om printre oameni, un muritor printre muritori şi un cetăţean printre cetăţeni, el trebuie să ia adevărul său şi să-1 transforme într-un set de reguli, transformare în virtutea căreia poale apoi pretinde să devină un conducător real — regele-fîlosof. Viețile celor mulți din peşteră, asupra cărora filosoful şi-a stabilit dominația, sunt caracterizate nu prin contemplare ci prin 2ie£,vc,, prin cuvânt, şi prin Kpă^iq, prin acțiune; este, deci, caracteristic că în parabola peşterii Platon descrie viețile locuitorilor ca şi cum şi ei ar fi interesați numai de a vedea: mai întâi imaginile pe ecran, apoi lucrurile însele în lumina slabă a focului din peşteră, până când, în sfârşit, cei ce vor să vadă adevărul însuşi trebuie să părăsească complet lumea comună a peşterii şi să se angajeze singuri în noua lor aventură.

Cu alte cuvinte, întregul domeniu al problemelor umane este văzut din punctul de vedere al unei filosofii ce presupune că, până si cei ce locuiesc peştera problemelor umane, sunt umani numai în măsura în care şi ei vor să vadă, deşi rămân amăgiți de umbre şi imagini. Iar domnia filosofului-rege, adică dominarea problemelor umane de ceva din afara domeniului ei, este justificată nu numai de o prioritate absolută a lui a vedea asupra lui a face, a contemplării asupra vorbirii şi acțiunii, ci şi de presupunerea că ceea ce îi face pe oameni umani este nevoia de a vedea. Prin urmare, interesul filosofului şi interesul omului *qua om* coincid; ambii pretind că problemele umane, rezultatele vorbirii şi acțiunii, nu trebuie să dobândească o demnitate proprie ci să fie supuse dominației a ceva aflat în afara domeniului lor.

III

Dihotomia dintre viziunea adevărului în solitudine şi retragere, şi faptul de a fi prins în relațiile şi relativitatea problemelor umane a devenit o autoritate pentru tradiția gândirii politice. Ea este exprimată cu cea mai mare forță în

parabola platoniciană *a* peşterii şi, prin urmare, există cumva tendința de vedea originea ei în doctrina plalonicianâ a ideilor, însă, din punct de vedere istoric, ea nu a depins de o acceptare a acestei doctrine, ci mai curând de o atitudine pe care Platon a exprimat-o o singură dată, aproape neglijent, într-o remarcă întâmplătoare, pe care Arislolel a citat-o mai târziu, aproape cuvânt cu cuvânt, într-o *fraza* celebră din *Metafizica* şi anume că începutul întregii filosofii este 6av(o.ocCeiv, mirarea în fața a tot ceea ce există aşa cum există. Mai mult decât orice altceva, „teoria" greacă este prelungirea şi filosofia greacă este articularea şi conceptualizarea acestei mirări inițiale. Capacitatea de a se mira, iată ceea ce separă pe cei puțini de cei mulți şi a-i rămâne devotat este ceea ce îi îndepărtează de problemele oamenilor. Aşadar, Aristotel, fără a accepta doctrina ideilor a lui Platon şi chiar respingând statul său ideal, totuşi, în principal, 1-a urmat nu numai prin faptul că a separat un „mod de viață teoretic" (pîoq OeoopriTiKoc;) de o viață dedicată problemelor umane (fk'oc; 7toĂmK6<^) - primul care a stabilit o ierarhie a acestor moduri de viață a fost Platon în *Phaidros* - dar a acceptat ca pe o chestiune firească ordinea ierarhică implicată de el. Important în contextul nostru nu este doar că se presupunea că gândirea domină acțiunea, că îi prescrie acțiunii principii astfel încât regulile acesteia din urmă să fie invariabil derivate din experiențele celei dintâi, ci că, prin intermediul [3voi, al identificării activităților cu moduri de viață, s-a stabilit între oameni şi principiul conducerii. Din punct de vedere istoric, acesta a devenit semnul distinctiv al filosofiei politice a şcolii socratice şi, probabil, ironia acestei evoluții constă în faptul că tocmai această dihotomie dintre gândire şi acțiune era lucrul de care Sorrate se temuse şi încercase să-1 împiedice în polis.

Astfel, filosofia politică a lui Aristotel este cea în care găsim a doua încercare de a stabili un concept de autoritate în termeni de conducători şi conduşi; ea a fost la fel de importantă pentru dezvoltarea tradiției gândirii politice, deşi Aristotel a urmat o perspectivă fundamental diferită. Pentru el rațiunea nu are nici trăsături dictatoriale, nici tiranice si nu

există nici un filosof-rege care să rezolve problemele umane odată pentru totdeauna. Motivul său de a susține că „fiecare corp politic este compus din cei ce conduc şi cei ce sunt conduşi" nu derivă din superioritatea expertului asupra profanului şi el este foarte conştient de diferența dintre acțiune şi fabricare pentru a-şi găsi exemple în sfera fabricării. Aristotel, după câte ştiu eu, a fost primul care a făcut apel, cu scopul de a institui dominația în rezolvarea problemelor umane, la „natură", care „a instituit diferența... între cei tineri şi cei bătrâni, a destinat pe unii să fie conduşi şi pe ceilalți să comande."22

Simplitatea acestui argument este cu atât mai înşelătoare cu cât secole de repetare au transformat-o într-o platitudine. Acesta poate fi motivul pentru care se neglijează, de obicei, contradicția lui flagrantă cu definiția dată polisului de către Aristotel, tot în *Politica:* „Polisul este o comunitate de egali în interesul unei vieți care potențial este cea mai bună".[23] In mod evident, ideea de conducere în polis era pentru Aristotel însuşi atât de puțin convingătoare încât el, unul dintre marii gânditori cei mai coerenți şi mai puțin contradictorii, nu s-a simțit deosebit de legat de propriul său argument. Nu trebuie deci să fim surprinşi când citim la începutul *Economiei* (tratat pseudoaristotelic, dar scris de unul dintre discipolii săi cei mai apropiați) că diferența esențială dintre o comunitate politică *(polis)* şi o gospodărie particulară (oikia) este aceea că cea din urmă constituie o „monarhie", domnia unui singur om, în timp ce polisul, dimpotrivă, „este compus din mai mulți conducători."[24] Pentru a înțelege această caracterizare, trebuie să se reamintească, în primul rând, că termenii „monarhie" şi „tiranie" erau folosiți ca sinonimi şi se opuneau în mod clar regalității; că, în al doilea rând, caracterul polisului ca fiind „compus din mai mulți conducători" nu are nimic de-a face cu diferitele forme de guvernare ce se opun, de obicei, domniei unei singur om, precum oligarhia, aristocrația sau democrația. „Mai mulți conducători" în acest context sunt şefii de familii care s-a u instituit ca „monarhi" la ei acasă înainte de a se aduna pentru a constitui domeniul public-politic al oraşului. Conducerea

însăşi şi distincţia dintre conducători şi conduşi aparţin unei sfere ce precede domeniul politic, iar ceea ce o deosebeşte de sfera „economică" a gospodăriei este faptul că polisul se bazează pe principiul egalităţii şi nu cunoaşte nici o diferenţiere între conducători şi conduşi.

Distingând astfel între ceea ce am numi astăzi sfera publică şi sfera privată, Aristotel se limitează la a exprima opinia publică grecească curentă potrivit căreia „fiecare cetăţean aparţine la două ordine de existenţă", deoarece „polisul dă fiecărui individ... pe lângă viaţa sa privată un fel de a doua viaţă, a sa *bios politikos."*[25] (Pe ultima Aristotel a numit-o „viaţa bună" şi a redefinit conţinutul său; numai această definiţie, şi nu diferenţierea însăşi, a intrat în conflict cu opinia grecească comună.) Ambele ordine erau forme de conviețuire umană, dar numai comunitatea casnică era preocupată de menţinerea vieţii ca atare şi satisfacerea necesităţilor fizice (*anagkaia*) implicate în menţinerea vieţii individuale şi garantarea supravieţuirii speciei. Spre deosebire de perspectiva modernă, grija pentru păstrarea vieţii, atât a individului cât şi a speciei, aparţinea exclusiv sferei private a gospodăriei, în timp ce în polis omul apărea ca *kat arithmon*, ca o personalitate individuală, cum am spune astăzi.[26] Ca fiinţe umane, procupate de păstrarea vieţii, oamenii se confruntă cu necesitatea şi sunt conduşi de ea. Necesitatea trebuie să fie stăpânită înainte ca „viaţa buna" politică să poată începe şi ea poate fi stăpânită numai prin dominare. De acum înainte libertatea „vieţii bune" se bazează pe dominarea necesităţii.

Stăpânirea necesităţii are deci ca scop controlarea nevoilor vieţii care constrâng oamenii şi îi ţin sub puterea lor. Dar o asemenea dominaţie poate fi realizată numai controlând violenţa şi aplicând-o altora care, ca sclavi, scutesc oamenii liberi de a fi ei înşişi constrânşi de necesitate. Omul liber, cetăţeanul unui polis, nu este constrâns nici de nevoile fizice ale vieţii, nici nu este supus dominaţiei instituite de alţii. El nu numai că nu trebuie să fie sclav, el trebuie să aibă şi să domnească peste sclavi. Libertatea domeniului politic începe după ce toate nevoile elementare ale vieţii pure şi simple au fost stăpânite prin conducere, astfel încât dominaţia si înge-

nuncherea, porunca şi supunerea, faptul de a conduce şi de a fi condus sunt condiţii preliminare pentru instituirea domeniului politic tocmai pentru că nu reprezintă conţinutul ei.

Este neîndoielnic faptul că Aristotel, ca şi Platon înaintea lui, a căutat să introducă un fel de autoritate în rezolvarea problemelor publice şi în viaţa polisului şi, cu siguranţă avea motive politice foarte serioase, însă şi el a trebuit să recurgă la un fel de soluţie provizorie pentru a face credibilă introducerea în domeniul politic a distincţiei dintre conducători şi conduşi, dintre cei ce comandă şi cei ce se supun. Şi, de asemenea, el nu putea să-şi împrumute exemplele şi modelele decât dintr-o sferă prepolitică, din domeniul privat al gospodăriei şi din experienţele unei economii sclavagiste. Aceasta 1-a condus la afirmaţii evident contradictorii în măsura în care suprapune acţiunilor şi vieţii în polis acele standarde care, după cum spune el în altă parte, sunt valide doar pentru comportamentul şi viaţa în comunitatea gospodăriei, lipsa de coerenţă a acţiunii sale este vizibilă chiar dacă luăm în considerare numai faimosul exemplu din *Politica* menţionat mai înainte, în care diferenţierea dintre conducători şi conduşi este derivată din diferenţa naturală dintre tineri şi bătrâni. Pentru că acest exemplu este în sine extraordinar de nepotrivit pentru a demonstra argumentul lui Aristotel. Relaţia dintre bătrâni şi tineri este educaţională în esenţă şi în această educaţie nu este implicată altceva decât pregătirea viitorilor conducători de către conducătorii actuali. Dacă conducerea este aici implicata în vreun fel, ea este complet diferită de formele politice de conducere, nu numai pentru că este limitată în timp şi intenţie, ci pentru că are loc între oameni ce sunt potenţial egali, însă educaţia ca substitut pentru conducere a avut cele mai profunde consecinţe. Pe baza ei conducătorii au pozat în educatori şi educatorii au fost acuzaţi de conducere. Atunci, ca şi acum, nimic nu este mai discutabil decât relevanţa politică a exemplelor luate din câmpul educaţiei. In domeniul politic avem întotdeauna de a face cu adulţi ce au depăşit vârsta educaţiei, propriu-zis vorbind, iar politica sau dreptul de a participa la conducerea treburilor publice începe exact când se sfârşeşte educaţia.

(Educaţia adulţilor, individuală sau comună, poate avea o mare importanţă pentru formarea personalităţii, pentru dezvoltarea ei deplină sau mai marea ei îmbogăţire, dar este irelevanta din punct de vedere politic dacă scopul ei nu este de a furniza cerinţele tehnice, întrucâtva nedobândite în tinereţe, necesare pentru participarea la treburile publice.) în educaţie, dimpotrivă, avem întotdeauna de-a face cu oameni ce nu pot fi încă admişi în politică şi egalitate deoarece se pregătesc pentru ea. Exemplul lui Aristotel are, cu toate acestea, o mare importanţa pentru că este adevărat că nevoia de „autoritate" în creşterea copiilor şi în educaţie este mai plauzibilă şi mai evidentă decât oriunde. Acesta este motivul pentru care este atât de caracteristic epocii noastre să dorim să eradicăm chiar şi această formă de autoritate extrem de limitată şi irelevanta politic.

Din punct de vedere politic, autoritatea nu poate dobândi un caracter educaţional decât dacă se presupune, precum romanii, că în toate circumstanţele strămoşii reprezintă exemplul de măreţie pentru fiecare generaţie succesivă, că ei sunt *majores,* cei mai mari, prin definiţie. Fără această convingere fundamentală, oricare ar fi fost modelul de educaţie prin autoritate suprapus domeniului politicii (şi aceasta s-a întâmplat suficient de des şi este încă un sprijin principal al argumentului conservator), el a servit, în primul rând, pentru a disimula o pretenţie reală sau ascunsă de a conduce şi a pretins că educă în timp ce, în realitate, voia să domine.

Eforturile grandioase ale filosofiei greceşti de a găsi un concept de autoritate care să împiedice deteriorarea polisului şi să salveze viaţa filosofului au eşuat din cauza faptului că în domeniul vieţii politice greceşti nu exista nici o conştiinţă a autorităţii bazată pe o experienţă politică imediată. De acum înainte toate prototipurile prin care generaţiile ulterioare au înţeles conţinutul autorităţii au fost scoase din experienţe specific nepolitice, izvorând fie din sfera „fabricării" şi a artelor, în care trebuie să existe specialişti şi în care adecvarea este criteriul cel mai înalt, sau din comunitatea gospodărească privată. Tocmai în acest aspect determinat în mod politic filosofia şcolii socratice si-a exercitat im-

pactul ei cel mai mare asupra tradiției noastre. Chiar şi astăzi credem că Aristotel definea omul esențialmente ca ființă politică înzestrata cu vorbire sau rațiune, ceea ce el a făcut numai într-un context politic, sau că Platon şi-a expus semnificația originară a doctrinei sale, a ideilor în *Republica* unde, dimpotrivă, el a schimbat-o din motive politice, în ciuda grandorii fllosofiei politice greceşti, este îndoielnic că ea nu şi-ar fi pierdut caracterul utopic inerent dacă romanii, în neobosite lor căutare a tradiției şi a autorității, nu s-ar fi decis să o preia şi să o recunoască drept autoritatea lor cea mai înaltă în toate chestiunile de teorie şi gândire. Insă ei au fost capabili să ducă la îndeplinire această integrare numai pentru că atât autoritatea, cât şi tradiția jucaseră deja un rol decisiv în viața politică a republicii romane.

IV

în centrul politicii romane, de la începutul republicii şi până la sfârşitul erei imperiale, stă convingerea sacralității fondării, în sensul că odată ce un lucru a fost fondat, el rămâne obligație pentru toate generațiile viitoare. A fi angajat în politică însemna, mai presus de orice, a menține fondarea oraşului Roma. Acesta este motivul pentru care romanii nu au fost capabili să repete fondarea primului lor polis în stabilirea coloniilor, dar au fost capabili să adauge fondării inițiale până când întreaga Italie şi, în cele din urmă, întreaga lume occidentală au fost unite şi administrate de Roma, ca şi cum întreaga lume nu era altceva decât un hinterland roman. De la început şi până la sfârşit, romanii au fost legați de localizarea specifică a acestui oraş unic şi, spre deosebire de greci, nu au putut spune în perioade de criză sau de suprapopulare: „Duceți-vă şi fondați un nou oraş, pentru că oriunde vă aflați va exista întotdeauna un polis." Nu grecii, ci romanii au fost realmente legați de pământ, iar cuvântul *patria* îşi trage sensul deplin din istoria romană. Fondarea unui nou corp politic - pentru greci o experiență aproape comună - a devenit pentru romani începutul fundamental, decisiv, irepetabil al

întregii lor istorii, un eveniment unic. Şi divinităţile cele mai profund romane au fost Janus, zeul începutului, cu care, cum s-ar spune, încă începem anul, şi Minerva, zeiţa amintirii.

Fondarea Romei — *tanta molis erat Romanam condere gentem* („atât de mari erau efortul şi truda pentru a fonda poporul roman"), cum rezumă Virgiliu tema omniprezentă a *Eneidei,* că orice rătăcire şi suferinţă îşi găsesc sfârşitul şi împlinirea *dum conderet urbem* („ca el să poată fonda oraşul") — această fondare şi experienţa la fel de ne-grecească a sfinţeniei casei şi căminului, ca şi cum, homeric vorbind, spiritul lui Hector supravieţuise căderii Troiei şi renăscuse pe pământ italian, formează conţinutul profund politic al religiei romane. Spre deosebire de Grecia, unde pietatea depindea de prezenţa revelată şi imediată a zeilor, aici religia însemna literalmente *re-ligare:27* a fi legat înapoi, obligat la efortul enorm, aproape supraomenesc şi, din această cauză, întotdeauna legendar de a pune fundaţiile, de a pune piatra fundamentală, de a fonda pentru eternitate.[28] A fi religios însemna a fi legat de trecut si Titus Livius, marele arhivar al evenimentelor trecute, putea, prin urmare, să spună: *Mihi vetustes res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet* („în timp ce pun pe hârtie aceste evenimente de demult, nu ştiu prin ce legătură sufletul meu îmbătrâneşte şi o oarecare *religio* mă cuprinde").[29] Astfel, activitatea religioasă şi politică ar putea fi considerate ca aproape identice şi Cicero putea să spună „In nici un alt domeniu excelenţa umană nu se apropie atât de mult de căile zeilor *(numeri),* aşa cum o face în fondarea comunităţilor noi şi în păstrarea comunităţilor deja fondate".[30] Puterea fondării însăşi era religioasă, pentru că oraşul oferea zeilor poporului şi o locuinţă permanentă - o altă deosebire de greci, ai căror zei protejau oraşele muritorilor şi uneori locuiau în ele, dar îşi aveau propria lor casă, departe de oameni, pe Muntele Olimp.

Acesta este contextul în care au apărui iniţial cuvântul şi conceptul de autoritate. Cuvântul *auctoritas* derivă din verbul *augere,* „a creşte", şi ceea ce autoritatea sau cei ce o deţin cresc în mod constant este fondarea. Cei înzestraţi cu

autoritate erau bătrânii, Senatul sau *patres,* care o obţinuseră prin origine sau prin transmitere (tradiţie) de la cei care puseseră temeliile tuturor lucrurilor ce aveau să apară, strămoşii, pe care deci romanii îi numeau *maiores.* Autoritatea celor vii a fost întotdeauna derivată, depinzând de *auctores imperii Romani conditoresque,* după cum spune Pliniu, de autoritatea fondatorilor, care nu mai erau printre cei vii. Autoritatea, în contradicţie cu puterea *(potestas),* îşi avea rădăcinile în trecut, clar acest trecut nu era mai puţin prezent în viaţa actuală a oraşului decât puterea şi forţa celor vii. *Moribus antiquis res stat Romana virisque,* cu cuvintele lui Ennius.

Pentru a înţelege mai concret ce însemna faptul de a deţine autoritatea, ar fi util să observăm cum cuvântul *auctores* poate fi folosit ca exact opusul lui *artifices,* constructorii şi creatorii reali, şi aceasta, atunci când cuvântul *auctor* semnifică acelaşi lucru ca şi „autorul" nostru. Cine, întreabă Pliniu în legătură cu un nou teatru, va fi mai admirat, constructorul sau autorul, inventatorul sau invenţia? - voind să spună, bineînţeles, ultimul în ambele situaţii. Autorul, în acest caz, nu este constructorul ci cel care a inspirat întregul proiect şi al cărui spirit, prin urmare, este reprezentat în construcţia însăşi mult mai mult decât spiritul constructorului efectiv. Spre deosebire de *artifex,* care doar a făcut-o, el este adevăratul „autor" al clădirii, şi anume fondatorul ei; prin ea a devenit un „crescător" al oraşului.

Cu toate acestea, relaţia dintre *auctor* şi *artifex* nu este nicidecum relaţia (platoniciană) dintre stăpânul care dă ordine şi servitorul care le execută. Caracteristica cea mai frapantă a celor ce sunt în autoritate este că nu au putere. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sil,* „în timp ce puterea stă în popor, autoritatea aparţine Senatului."[31] Deoarece „autoritatea", creşterea pe care Senatul trebuie să o adauge la deciziile politice, nu este putere, ea ni se pare neobişnuit de evazivă şi intangibilă, semănând izbitor în această privinţă cu ramura judiciară a guvernului lui Montesquieu a cărei putere el o numea „întrucâtva nulă" *(en quelque facon nulle)* şi care, cu toate acestea, constituit; cea

mai înaltă autoritate în guvernele constituționale.[32] Mommsen o numea „mai mult decât un sfat si mai puțin decât o poruncă, un sfat pe care cineva nu-l poate ignora fără nici un risc", prin care se presupune că „voința şi acțiunile poporului, precum cele ale copiilor, sunt expuse la eroare şi greşeală şi, prin urmare, au nevoie de o „creştere" şi de o confirmare clin partea adunării bătrânilor."[33] Caracterul autoritar al „creşterii" bătrânilor constă în faptul că este un simplu sfat, care nu are nevoie pentru a se face ascultat nici să ia forma unui ordin, nici să recurgă la constrângerea exterioară.[34]

Forța ce obligă a acestei autorități este strâns legată de forța ce obligă în mod religios a *auspices,* care, spre deosebire de oracolul grecesc, nu fac aluzie la cursul obiectiv al evenimentelor viitoare, ci dezvăluie doar aprobarea sau dezaprobarea divină a deciziilor luate de către oameni.[35] Zeii, de asemenea, au mai degrabă autoritate printre oameni decât putere asupra lor; ei „cresc" şi confirmă acțiunile umane, dar nu le conduc. Şi aşa cum se atribuia pentru origine „tuturor *auspices* marele semn prin care zeii i-au dat lui Romulus autoritatea de a fonda oraşul",[36] tot aşa întreaga autoritate derivă din această fondare, legând orice acțiune de începutul sacru al istoriei romane, adăugând, cum s-ar spune, oricărui moment singular întreaga greutate a trecutului. *Gravitas,* abilitatea de a purla această greutate, a devenit trăsătura reprezentativă a caracterului roman, exact aşa cum Senatul, reprezentarea autorității în republică, putea să funcționeze - după spusele lui Plutarh („Viața lui Lycurg") - ca „o greutate centrală, precum lestul într-o corabie, care ține întotdeauna lucrurile într-un echilibru corect."

Astfel, exemplele anterioare, faptele strămoşilor şi obiceiul care s-a născut din ele, au fost întotdeauna constrângătoare.[37] Tot ceea ce s-a întâmplat a fost transformat într-un exemplu si *auctoritas maiorum* a devenit identică cu modelele influente pentru un comportament real, cu standardul moral-politic ca atare. Acesta este şi motivul pentru care bătrânețea, ca distinctă de simpla vârsta adultă, a fost resimțită de către romani ca incluzând apogeul vieții umane; şi nu atât din *cauza* înțelepciunii şi experienței acumulate cât din cauza

faptului că bătrânul s-a apropiat mai mult de strămoşi şi de trecut. Spre deosebire de conceptul nostru de dezvoltare orientată către viitor, romanii credeau că dezvoltarea era îndreptată către trecut. Dacă se voieşte a se raporta această atitudine la ordinea ierarhică stabilită de autoritate şi a se reprezenta această ierarhie sub imaginea familiară a piramidei, este ca şi cum piramida nu îşi avea vârful în înălţimea unui cer situat deasupra (sau, ca în creştinism, dincolo de) pământ, ci în adâncimea unui trecut pământesc.

In acest context în primul rând politic trecutul a fost sanctificat prin tradiţie. Tradiţia a păstrat trecutul transmiţând de la o generaţie la alta mărturia strămoşilor care, primii au fost martori şi au creat fondarea sacră şi apoi au sporit-o prin autoritatea lor de-a lungul secolelor. Atâta vreme cât această tradiţie a fost neîntreruptă, autoritatea nu a fost încălcată; şi a acţiona fără autoritate şi tradiţie, fără standarde şi modele acceptate, consfinţite, fără ajutorul înţelepciunii părinţilor fondatori, era inimaginabil. Noţiunea unei tradiţii spirituale şi a autorităţii în probleme de gândire şi idei îşi are aici originea în domeniul politic si este, prin urmare, esenţialmente derivată - tot aşa cum concepţia lui Platon despre rolul raţiunii şi al ideilor în politică îşi avea originea în domeniul filosofic şi a devenit derivată în domeniul problemelor umane. Dar faptul foarte important din punct de vedere istoric este că romanii au simţit că aveau nevoie de părinţi fondatori şi exemple demne de încredere şi în probleme de gândire şi idei si acceptau marii „strămoşi" din Grecia ca pe autorităţile lor pentru teorie, filosofic şi poezie. Marii autori greci au devenit autorităţi în mâinile romanilor si nu în cele ale grecilor. Modul în care Platon şi alţii de dinainte şi de după el 1-au tratat pe Homer, „educatorul întregii Elade", era de neconceput la Roma, si un filosof roman nu ar fi îndrăznit „să ridice mâna împotriva părintelui său spiritual", cum spunea Platon despre el însuşi (în *Sofistul)* atunci când s-a rupt de doctrina lui Parmenide.

Aşa cum caracterul derivat al aplicabilităţii ideilor la politică nu a împiedicat gândirea politica platoniciană să devină sursa teoriei politice occidentale, tot aşa caracterul derivat al

autorității şi tradiției în probleme spirituale nu le-a împiedicat să devină trăsăturile dominante ale gândirii filosofice occidentale pentru o bună parte a istoriei noastre, în ambele situații originea politică şi experiențele politice ce stau la baza teoriilor au fost uitate, uitat conflictul originar dintre politică şi filosofie, dintre cetățean şi filosof, nu mai puțin decât experiența fondării în care îşi avea sursa legitimă trinitatea romană a religiei, autorității şi tradiției. Puterea acestei trinități stătea în forța constrângătoare a unui început ce se bucură de respect, de care legăturile „religioase" legau din nou oamenii prin tradiție. Trinitatea romană nu numai că a supraviețuit transformării republicii în imperiu, dar şi a pătruns oriunde *pax romana* a creat civilizația occidentală pe fundamente romane.

Puterea şi rezistența extraordinară a acestui spirit roman — sau extraordinara soliditate a principiului fondator pentru crearea corpurilor politice — au fost supuse unui test decisiv şi s-au dovedit remarcabile după declinul Imperiului Roman, când moştenirea politică şi spirituală a Romei i-a revenit Bisericii creştine. Confruntată cu această sarcină mundană foarte reală, Biserica a devenit atât de „romană" şi s-a adaptat atât de profund gândirii romane în probleme de politică încât a făcut moartea şi învierea lui Christos piatra unghiulară a noii întemeieri, ridicând pe ea o nouă instituție umană de o stabilitate fantastică. Astfel, după ce Constantin cel Mare solicitase Bisericii să asigure pentru imperiul în declin protecția lui „Dumnezeu atotputernicul", Biserica a fost capabilă să înfrângă tendințele anti-politice şi anti-instituționale ale credinței creştine, ce pricinuiseră atâtea necazuri în secolele anterioare, şi care sunt atât de clare şi aparent atât de insurmontabile în *Noul Testament* şi în scrierile creştine timpurii. Victoria spiritului roman este într-adevâr aproape un miracol; în orice caz, doar el a făcut ca Biserica „să ofere oamenilor din comunitatea bisericii sentimentul de cetățenie pe care nu-l mai puteau oferi nici Roma, nici municipalitatea."[35] însă, aşa cum politizarea ideilor de către Platon a schimbat filosofia occidentală şi a determinat conceptul filosofic de rațiune, tot aşa politizarea Bisericii a

schimbat religia creştină. Baza Bisericii ca o comunitate de credincioşi şi o instituţie publică nu mai era acum credinţa creştină în înviere (deşi această credinţă a rămas conţinutul ei) sau supunerea ebraică faţă de poruncile lui Dumnezeu, ci mai degrabă mărturia vieţii, a naşterii, morţii şi învierii lui Iisus din Nazaret ca un eveniment înregistrat istoric. Ca martori la acest eveniment, apostolii puteau deveni „părinţii fondatori" ai Bisericii de la care ea şi-ar fi putut deriva propria autoritate atâta vreme cât, pe calea tradiţiei, lăsase moştenire mărturia lor din generaţie în generaţie. Numai când s-a întâmplat acest lucru, cineva este tentat să spună, credinţa creştină a devenit o „religie" nu doar în sensul post-creştin ci şi în sensul antic; numai atunci, în orice caz, o întreagă lume - ca distinctă de simple grupuri de credincioşi, oricât de mari ar fi fost ele - a putut să devină creştină. Spiritul roman a putut supravieţui prăbuşirii Imperiului Roman pentru că duşmanii lui cei mai puternici - cei care blestemaseră, cum s-ar spune, întregul domeniu al problemelor publice lumeşti şi juraseră să trăiască în singurătate — au descoperit în propria lor credinţă ceva ce putea fi înţeles şi ca un eveniment lumesc şi putea fi transformat într-un nou început tnundan de care lumea se lega încă o dată *(religare)* într-un amestec ciudat de evlavie religioasă nouă şi veche. Această transformare a fost în mare măsură îndeplinită prin Augustin, singurul mare filosof pe care romanii 1-au avut vreodată. Pentru că nucleul filosofiei sale, *Sedis animi est in memoria* („sediul sufletului este în amintire") este exact acea articulare conceptuală a experienţei tipic romane pe care romanii înşişi, copleşiţi, ca să spunem aşa, de filosofia şi conceptele greceşti, nu au realizat-o niciodată.

Graţie faptului că fondarea oraşului Roma s-a repetat în fondarea Bisericii Catolice, deşi, bineînţeles, cu un conţinut radical diferit, trinitatea romană a religiei, autorităţii şi tradiţiei a putut fi preluată de era creştină. Semnul cel mai evident al acestei continuităţi este poate acela că Biserica, atunci când s-a angajat în marea sa carieră politică în secolul al cincilea, a adoptat în acelaşi timp distincţia romană dintre autoritate şi putere, pretinzând pentru ea vechea autoritate a

Senatului şi lăsând puterea - care în Imperiul Roman nu mai era în mâinile poporului ci fusese monopolizată de casa imperială — prinţilor lumii. Astfel, la sfârşitul secolului al cincilea, Papa Gelasius I îi putea scrie împăratului Anastasius I: „Două sunt lucrurile prin care această lume este în principal condusă: autoritate sacră a papilor şi puterea regală."[40] Rezultatul acestei continuităţi a spiritului rornan în istoria Occidentului este dublu. Pe de-o parte, miracolul permanenţei se repeta încă o dată; pentru că în cadru] istoriei noastre durabilitatea şi continuitatea Bisericii ca instituţie publică poate fi comparată doar cu cei o mie de ani ai istoriei romane în Antichitate. Separarea bisericii şi a statului, pe de altă parte, departe de a semnifica fără echivoc o secularizare a domeniului politic şi, prin aceasta, ridicarea lui la demnitatea perioadei clasice, în realitate a implicat că acum, pentru prima dată de la romani încoace, politicul şi-a pierdut autoritatea şi odată cu ea acel element care, cel puţin în istoria occidentală, înzestrase structurile politice cu durabilitate, continuitate şi permanenţă.

Este adevărat că gândirea politică romană a început foarte devreme să folosească concepte platonice pentru a înţelege şi interpreta experienţele politice tipic romane, însă se pare că abia în epoca creştină etaloanele spirituale invizibile ale lui Platon, prin care problemele vizibile, concrete, ale oamenilor trebuiau măsurate şi judecate, şi-au dezvăluit eficienţa lor politică deplină. Exact acele părţi ale doctrinei creştine care ar fi avut mari greutăţi în a se potrivi şi a fi asimilate cu structura politică romană - şi anume poruncile şi adevărurile revelate ale unei autorităţi cu adevărat transcendente care, spre deosebire de cea a lui Platon, nu se întindea deasupra, ci era dincolo de domeniul lumesc - au putut fi integrate în legenda romană a fondării via Platon. Revelaţia lui Dumnezeu putea fi acum interpretată politic ca şi cum standardele de comportare umană şi principiul comunităţilor politice, anticipate intuitiv de Platon, fuseseră, în cele din urmă, revelate direct astfel încât, cu cuvintele unui platonician modern, se părea că orientarea timpurie a lui Platon „către măsura nevăzută era acum confirmată prin revelaţia

măsurii însăşi."[41] în măsura în care Biserica Catolică a încorporat filosofia greacă în structura doctrinelor şi credinţelor ei dogmatice, ea a amalgamat conceptul politic roman de autoritate, care s-a bazat în mod inevitabil pe un început, o fondare în trecut, cu noţiunea grecească de măsuri şi reguli transcendente. Standardele generale şi transcendente cărora li se subsumau particularul şi imanentul erau acum cerute pentru orice ordine politică, reguli morale pentru orice comportament interuman şi măsurări raţionale pentru ghidarea oricărei judecăţi individuale. Nu există aproape nimic altceva care s-a reafirmat ulterior cu o autoritate mai mare şi cu consecinţe mai profunde decât amalgamarea însăşi.

De atunci încoace s-a dovedit, şi acest fapt vorbeşte pentru stabilitatea amalgamării, că oricând unul dintre elementele trinităţii romane, religia, autoritatea sau tradiţia, a fost pus la îndoială sau eliminat, cele două rămase nu au mai fost sigure. Astfel, greşeala lui Luther a fost să creadă cum contestarea de către el a autorităţii temporare a Bisericii şi apelul său la judecată individuală neghidată ar lăsa intacte tradiţia şi religia. Tot aşa a fost şi greşeala lui Hobbes şi a teoreticienilor politici din secolul al şaptesprezecelea să spere că autoritatea şi religia ar putea fi salvate fără tradiţie. Şi, în sfârşit, tot aşa a fost greşeala umaniştilor de a crede că ar fi posibil să rămână într-o tradiţie neîntreruptă a civilizaţiei occidentale fără religie şi fără autoritate.

V

Din punct de vedere politic, consecinţa cea mai importantă a amalgamării instituţiilor politice romane cu ideile filosofice greceşti a fost aceea că ea a permis Bisericii să interpreteze destul de vag şi conflictual noţiuni ale creştinismului timpuriu despre viaţa în lumea de apoi în lumina miturilor politice platonice şi, astfel, să ridice la rang de certitudine dogmatică un sistem elaborat de recompense şi pedepse pentru lapte şi greşeli ce nu si-au găsit răsplata meritată pe pământ. Aceasta nu s-a întâmplat înainte de

secolul al cincilea, când doctrinele anterioare despre mântuirea tuturor păcătoşilor, chiar şi a lui Satan însuşi (doctrine predicate de Origene şi mai susţinute încă de Grigore din Nyssa) şi interpretarea spiritualizată a chinurilor iadului ca fiind chinuri ale conştiinţei (predicată tot de Origene) au fost declarate ca fiind eretice; dar ea a coincis cu căderea Romei, dispariţia unei ordini seculare asigurate, asumarea responsabilităţii pentru probleme seculare de către Biserică şi apariţia papalităţii ca putere temporară. Idei populare şi culte despre o viaţă de apoi cu recompense şi pedepse erau, pe atunci, larg răspândite, după cum fuseseră de-a lungul întregii Antichităţi, dar versiunea creştină originală a acestor credinţe, concordante cu „bunele vestiri" şi mântuirea de păcat, nu era o ameninţarea unei pedeapse veşnice şi a unei suferinţe eterne ci, dimpotrivă, *descensus ad inferos,* misiunea lui Christos în lumea subpământeană unde a petrecut cele trei zile dintre moartea şi învierea sa pentru a desfiinţa iadul, a-l înfrânge pe Satan şi a elibera sufletele păcătoşilor morţi, aşa cum eliberase sufletele celor vii, de moarte şi pedeapsă.

Ne este destul de greu să apreciem corect originea politică, nereligioasâ, a doctrinei infernului deoarece Biserica a încorporat-o, în versiunea ei platonică, foarte devreme în corpul credinţelor dogmatice. Ni se pare firesc ca, la rândul ei, această încorporare să fi estompat înţelegerea lui Platon însuşi până la a identifica învăţătura lui strict filosofică a nemuririi sufletului, care era destinată doar celor aleşi, cu învăţătura lui politică a unei vieţi de apoi cu pedepse şi recompense care era clar destinată pentru cei mulţi. Interesul filosofului este faţă de invizibilul ce poate fi perceput de către suflet, care este el însuşi ceva invizibil (*aeides*) şi deci se duce în Hades, lăcaş al nevăzutului (*A-ides*), după ce moartea a scăpat partea invizibilă a omului de corpul lui, organul percepţiei senzoriale.[42] Acesta este motivul pentru care filosofii par întotdeauna că „nu se îndeletnicesc cu nimic altceva decât cu ce înseamnă a muri şi a fi mort" şi pentru care filosofia poate fi numită şi „studiul morţii".[43] Desigur, cei care nu au nici o experienţă a unui adevăr filosofic dincolo de

domeniul percepţiei senzoriale nu pot fi convinşi de nemurirea unui suflet lipsit de corp; pentru ei, Platon a inventat un număr de poveşti pentru a-şi încheia dialogurile politice, de obicei după ce raţionamentul a eşuat, ca în *Republica,* sau după ce s-a dovedit că oponentul lui Socrate nu putea fi convins, ca în *Gorgias.*[44] Dintre aceste poveşti, mitul lui Er din *Republica* este cel mai elaborat şi a exercitat cea mai mare influenţă, între Platon şi victoria seculară a creştinismului în secolul al cincilea, ce a adus cu ea sancţionarea religioasă a doctrinei iadului (astfel încât de acum înainte acesta a devenit o trăsătură atât de generală a lumii creştine încât tratatele politice nu rnai trebuiau să îl menţioneze în mod specific), nu a mai existat nici o discuţie importantă a problemelor politice - cu excepţia lui Aristotel - care să nu se încheie printr-o imitare a mitului platonic.[45] Si tot Platon, mai degrabă decât evreii şi primele speculaţii creştine despre o viaţă de apoi, este adevăratul precursor al descrierilor minuţioase ale lui Dante; pentru că la Platon găsim, pentru prima data, nu numai conceptul unei judecăţi de apoi care decide viaţa eternă sau moartea eternă, recompense şi pedepse, ci şi separarea geografică în infern, purgatoriu şi paradis, precum şi ideea teribil de concretă a pedepsei corporale gradate.[46]

Implicaţiile pur politice ale miturilor lui Platon în ultima carte din *Republica,* precum şi în părţile finale din *Fedon* şi *Gorgias,* par a fi indiscutabile. Distincţia dintre convingerea filosofică a nemuririi sufletului şi credinţa dezirabilă din punct de vedere politic într-o viaţă de apoi este paralelă cu distincţia din doctrina ideilor dintre ideea de frumos, ca cea mai înaltă idee a filosofului şi ideea de bine, ca cea mai înaltă idee a politicianului. Insă, în timp ce Platon, atunci când îşi aplică filosofia ideilor la domeniul politic, estompează cumva distincţia decisivă dintre ideile de frumos şi de bine, substituind pe tăcute pe prima cu cea de-a doua în discuţiile sale despre politică, nu se poate spune acelaşi lucru despre distincţia dintre un suflet nemuritor, invizibil, lipsit de corp şi o viaţă de apoi în care corpurile, sensibile la durere, îşi vor primi pedeapsa. Una dintre cele mai clare indicaţii ale caracterului politic al acestor mituri este, într-adevăr, aceea

că ele, deoarece implică o pedeapsă corporală, sunt în flagrantă contradicție cu doctrina sa a mortalității corpului, iar de această contradicție Platon însuşi nu a fost câtuşi de puțin în necunoştință de cauză.[47] Mai mult decât atât, atunci când a ajuns să-şi spună poveştile, a recurs la precauții minuțioase pentru a se asigura că ceea ce urma nu era adevărul, ci o opinie posibilă prin care se convingea mai bine mulțimea „ca şi cum ar *fi.* fost adevărul."[48] In sfârşit, nu este destul de clar, mai ales în *Republica,* că acest întreg concept de viață după moarte nu poate avea sens pentru cei care au înțeles povestea peşterii şi ştiu că adevăratul infern este viața pe pământ?

Fără îndoială, Platon s-a *bazat* pe credințe populare, probabil pe tradiții orfice şi pitagoreice, pentru descrierile sale ale vieții de apoi, tot aşa cum Biserica, aproape o mie de ani mai târziu, a putut să aleagă nestingherită, între credințele şi speculațiile pe atunci prevalente, pe cea care voia să o enunțe ca dogmă şi pe cea care să o declare eretică. Distincția dintre Platon şi predecesorii lui, oricare ar fi fost ei, a constat în faptul că el a fost primul care a devenit conştient de potențialitatea enormă, strict politică, inerentă în asemenea credințe, tot aşa cum distincția dintre învățăturile elaborate ale lui Augustin despre iad, purgatoriu si paradis şi speculațiile lui Origene sau Clement din Alexandria era aceea că el (şi, probabil, înaintea lui Tertulian) a înțeles în ce măsură aceste doctrine pot fi folosite ca amenințări în această lume, complet independent de valoarea lor speculativă despre o viață viitoare, într-adevăr, nimic nu este mai sugestiv în acest context decât faptul că Platon a fost cel care a inventat cuvântul „teologie", întrucât pasajul în care acest cuvânt nou este utilizat se situează şi el într-o discuție strict politică, şi anume în *Republica,* atunci când dialogul se ocupa de întemeierea oraşelor.[49] Acest nou zeu teologic nu este nici un Dumnezeu muritor, nici zeul filosofilor, nici o divinitate păgână; el este un instrument politic, „măsura măsurilor",[50] adică standardul potrivit căruia oraşele pot fi fondate şi regulile de comportament stabilite pentru cei mulți, în plus, teologia învață cum să impui aceste standarde în mod

absolut, chiar şi în *cazuri* în care justiţia umană pare a fi în încurcătură, adică, în cazul crimelor ce scapă de pedeapsă precum şi în cazul celor pentru care nici măcar pedeapsa cu moartea nu ar fi adecvată. Fiindcă „principalul lucru" cu privire la viaţa de apoi este, aşa cum Platon spune clar, că „pentru toate nedreptăţile săvârşite şi pentru toţi oamenii cărora le făcuse un rău, sufletul da seamă, rând pe rând; pentru fiecare nedreptate — de zece ori."[51] Cu siguranţă Platon nu avea nici o idee despre teologie aşa cum o înţelegem noi, ca interpretare a cuvântului lui Dumnezeu al cărui text sacrosanct este Biblia; pentru el teologia era parte integrantă a „ştiinţei politice" şi, mai exact, acea parte care îi învăţa pe cei puţini cum să-i conducă pe cei mulţi.

Oricare ar fi putut să fie celelalte influenţe istorice ce au acţionat pentru elaborarea doctrinei iadului, pe perioada Antichităţii, ea a continuat, să fie folosită pentru scopuri politice în interesul celor puţini de a menţine un control moral şi politic asupra celor mulţi. Problema aflată în joc era mereu aceeaşi: adevărul prin însăşi natura lui este evident şi, prin urmare, nu poate fi argumentat si demonstrat într-o manieră satisfăcătoare.[5]^ Aşadar, credinţa este necesară pentru cei care nu văd ceea ce este, în acelaşi timp, evident, invizibil şi în afara discuţiei. Platonic vorbind, cei puţini nu pot convinge mulţimea de adevăr deoarece adevărul nu poate fi obiectul convingerii, iar convingerea este singurul mod în care se poate trata cu mulţimea, însă mulţimea, entuziasmată de poveştile iresponsabile ale poeţilor şi povestitorilor, poate fi convinsă să creadă aproape orice; povestirile adecvate ce poartă adevărul către cei mulţi sunt povestiri despre recompense şi pedepse după moarte; convingerea cetăţenilor despre existenţa iadului îi va face să se comporte ca şi cum ar cunoaşte adevărul.

Atâta vreme cât creştinismul a rămas fără interese şi responsabilităţi seculare, el a lăsat credinţele şi speculaţiile despre o lume de apoi la fel de libere cum fuseseră în Antichitate, însă atunci când evoluţia pur religioasă a noii credinţe se sfârşise şi Biserica devenise conştientă de responsabilităţile politice şi voia să le preia, ea s-a confruntat cu o dilemă

similară celei ce dăduse naştere filosofici politice a lui Platon. încă o dată ea devenise o problemă de a impune standarde absolute într-un domeniu care este constituit din probleme şi relaţii umane, a căror esenţă, prin urmare, pare să fie relativitatea; şi acestei relativităţi îi corespunde faptul că cel mai mare rău pe care un om i-1 poate face altui om este să-1 omoare, adică să determine ceea ce îritr-o bună zi trebuie să i se întâmple oricum, „îmbunătăţirea" acestei limitări, propusa în imaginile iadului, este exact că pedeapsa poate să însemne mai mult decât „moartea eternă" pe care creştinismul timpuriu o considera a fi răsplata potrivită pentru păcat, şi anume suferinţa eternă, în comparaţie cu care moartea eternă este o salvare.

Introducerea infernului platonician în corpul credinţelor dogmatice creştine a întărit autoritatea religioasă până la punctul în care putea spera să rămână victorioasă în orice confruntare cu puterea seculară. Dar preţul plătit pentru această putere suplimentară a fost că conceptul roman de autoritate a fost diluat şi s-a permis ca un element de violenţă să se insinueze atât în structura însăşi a gândirii religioase occidentale, cât şi în ierarhia Bisericii. Cât de mare a fost cu adevărat acest preţ se poate măsura prin faptul mai mult decât stânjenitor că oameni de o reputaţie indiscutabilă - printre ei Tertulian şi chiar Toma d'Aquino - au putut fi convinşi că una dintre bucuriile raiului ar fi privilegiul de a privi spectacolul suferinţelor de nespus din iad. Probabil nimic din întreaga dezvoltare a creştinismului de-a lungul secolelor nu este mai îndepărtată şi mai străină literei şi spiritului învăţăturii lui lisus din Nazaret decât elaboratul catalog al pedepselor viitoare; şi enorma putere de constrângere prin teamă, care abia în ultimele stadii ale epocii moderne şi-au pierdut semnificaţia lor publică, politică, în ceea ce priveşte gândirea religioasă, este cu siguranţă o ironie teribilă că „bunele vestiri" ale evangheliilor, „Viaţa este veşnică", au determinat în cele din urmă nu o creştere a bucuriei pe pământ, ci a fricii, nu i-au uşurat omului moartea, ci i-au îngreunat-o.

Oricum ar fi, cea mai semnificativă consecinţă a secularizării epocii moderne poate fi foarte bine eliminarea

din viaţa publică, alături de religie, a singurului element politic din religia tradiţională, frica de iad. Noi cei cărora ne-a fost dat să vedem cum, în timpul perioadei lui Hitler şi Stalin, un tip de crimă cu totul nou şi fără precedent a invadat domeniul politicii, ar trebui să fim ultimii care să subestimăm influenţa ei „persuasivă" asupra funcţionării conştiinţei. Iar impactul acestor experienţe este posibil să crească când ne amintim că, în chiar epoca iluminismului, oamenii Revoluţiei Franceze cât şi părinţii fondatori în America insistau a face din teama de un „Dumnezeu răzbunător" şi, prin aceasta, din credinţa într-un „viitor stat", o parte integrantă a noului corp politic. Deoarece motivul evident pentru care oamenii revoluţiilor întregului popor trebuiau să manifeste un dezacord atât de ciudat în această privinţă faţă de climatul general al epocii lor era că exact din cauza noii separări a bisericii de stat se găseau ei înşişi în vechea dilemă platonică. Atunci când ei atrăgeau atenţia împotriva eliminării fricii de iad din viaţa publică, deoarece aceasta ar pava calea „pentru a face crima însăşi la fel de neînsemnată ca vânătoarea de nagâţi şi exterminarea naţiunii Rohilla la fel de nevinovată cu înghiţirea unei fărâme de brânză",[5]3 cuvintele lor pot avea pentru noi o semnificaţie aproape profetică; însă ele au fost rostite nu dintr-o credinţă dogmatică în „Dumnezeul răzbunător" ci din neîncredere în natura omului.

Astfel, credinţa într-o stiire viitoare de recompense şi pedepse, conştient proiectată ca instrument politic de către Platon şi poate nu mai puţin conştient adoptată, în forma ei augustiniană, de către Grigore cel Mare, avea să supravieţuiască tuturor celorlalte elemente religioase şi seculare care împreună instituiseră autoritatea în istoria occidentala. Dar nu pe perioada Evului Mediu, când viaţa seculară devenise religioasă într-o asemenea măsură încât religia nu mai putea servi ca instrument politic, ci în epoca modernă a fost redescoperită utilitatea religiei pentru autoritatea seculară. Adevăratele motive ale acestei descoperiri au fost cumva umbrite de diferitele alianţe mai mult sau mai puţin infame dintre „tron şi altar" când regii, înspăimântaţi de perspectiva revoluţiei, credeau că „nu ar trebui să i se permită poporului să-şi

piardă religia" deoarece, după vorbele lui Heine, *Wer sich von seinem Gotte reisst,/ wird endlich auch abtriinnig werden/ von seinem irdischen Behorden* („cel ce se desparte de Dumnezeul său va sfârşi prin a-şi părăsi şi autoritățile sale pământeşti"). Problema este mai curând că revoluționarii înşişi predicau credința într-o stare viitoare, că tocmai Robespierre sfârşea prin a face apel la un „Legiuitor Nemuritor" care să consfințească revoluția, că în nici una dintre primele constituții americane nu lipsea o prevedere adecvată pentru recompense şi pedepse viitoare, că oameni ca John Adams le privea ca „singurul fundament adevărat al moralității."[54]

Nu este, desigur, surprinzător faptul că toate aceste încercări de a păstra singurul element de violență din edificiul ce se năruia al religiei, autorității şi tradiției şi de a-l folosi ca paznici noua ordine politică seculară, au fost zadarnice. Şi cea care le-a pus capăt nu a fost, în nici un caz, apariția socialismului sau a credinței marxiste potrivit căreia „religia este opiu pentru popor". (Religia autentică în general şi credința creştină în special — cu insistența ei îndârjită pe individ şi pe rolul lui în salvare, care a dus la elaborarea unui catalog al păcatelor mai mare decât în orice altă religie — nu ar putea fi niciodată folosite ca tranchilizante. Ideologiile moderne, fie ele politice, psihologice sau sociale, sunt mult mai bine adecvate pentru a imuniza sufletul omului împotriva impactului şocant al realității decât orice religie tradițională pe care o cunoaştem. Comparată cu diferitele superstiții ale secolului douăzeci, resemnarea pioasă față de voința lui Dumnezeu pare asemănătoare cu briceagul unui copil în competiție cu armele atomice.) Convingerea că „bunele moravuri" din societatea civilă depindeau în ultimă instanță de teama şi de speranța într-o altă viață, se poate să nu le fi părul oamenilor politici din secolul al optsprezecelea decât o chestiune de bun simț; celor din secolul al nouăsprezecelea li se părea pur şi simplu scandalos că, de exemplu, tribunalele englezeşti considerau de la sine înțeles „că jurământul este lipsit de valoare pentru o persoană care nu crede într-o stare viitoare", şi aceasta nu doar din motive

politice ci şi pentru că implică raţionamentul „că cei care cred sunt împiedicaţi să mintă numai... de frica iadului."[55]

Superficial vorbind, pierderea credinţei în stări viitoare este din punct de vedere politic, deci cu siguranţă nu spiritual, cea mai semnificativă distincţie dintre perioada noastră actuală şi secolele de dinainte. Iar această pierdere este definitivă. Pentru că, indiferent cât de religioasă poate deveni din nou lumea noastră, sau cât de multă credinţă autentică există încă în ea sau cât de profund pot fi înrădăcinate valorile noastre morale în sistemele noastre religioase, frica de iad nu se mai află printre motivele care ar împiedica sau ar stimula acţiunile unei majorităţi. Acest lucru pare inevitabil dacă secularitatea lumii implică separarea vieţii religioase şi a vieţii politice; în aceste circumstanţe, religia a fost obligată să-şi piardă elementul politic, tot aşa cum viaţa publică a fost obligată să piardă consfinţirea religioasă a autorităţii transcendente, în această situaţie, ar fi bine să ne reamintim că instrumentul lui Platon de a convinge mulţimea să urmeze standardele celor puţini rămăsese utopic înainte de a fi consfinţit de către religie; scopul său, de a institui domnia celor puţini asupra celor mulţi, era prea evident pentru a fi util. Din acelaşi motiv credinţele în stările viitoare s-au spulberat din domeniul public de îndată ce utilitatea lor politică a fost ostentativ expusă chiar prin faptul că ele, în afara întregului corp de credinţe dogmatice, erau considerate demne de păstrare.

VI

Totuşi, un lucru este deosebit de izbitor în acest context: în timp ce toate modelele, prototipurile şi exemplele de relaţii autoritare - precum omul politic ca vindecător şi doctor, ca expert, ca un cârmaci, ca stăpân care cunoaşte, ca educator, ca om înţelept - toate greceşti la origine, au fost păstrate cu credinţă şi refolosite până când au devenit platitudini, singura experienţă politică ce a introdus autoritatea drept cuvânt, concept şi realitate în istoria

noastră — experienţa romană a fondării pare să fi fost complet pierdută şi uitată. Şi aceasta, într-o asemenea măsură încât în momentul în care începem să vorbim şi să gândim despre autoritate, la urma urmei unul dintre conceptele centrale ale gândirii politice, este ca şi cum suntem prinşi într-un labirint de abstracţiuni, metafore si figuri de stil în care totul poate fi luat drept altceva, pentru că nu avem nici o realitate, fie în istorie, fie în experienţa zilnică, la care să putem apela în unanimitate. Printre altele, acest lucru arată şi ce se poate dovedi diferit, şi anume cum conceptele greceşti, odată ce fuseseră sanctificate de către romani prin tradiţie şi autoritate, au eliminat pur şi simplu din conştiinţa istorică toate experienţele politice ce nu se puteau adapta cadrului lor.

Dar această afirmaţie nu este întru totul adevărată. Există în istoria noastră politică un tip de eveniment pentru care ideea de fondare este decisivă şi există în istoria gândirii noastre un gânditor politic în a cărui operă conceptul de întemeiere este central, dacă nu suprem. Evenimentele sunt revoluţiile epocii moderne, iar gânditorul este Machiavelli, cel care s-a aflat la pragul acestei epoci şi, cu toate că el nu a folosit niciodată cuvântul, a fost primul care a conceput o revoluţie.

Poziţia unică a lui Machiavelli în istoria gândirii politice: are puţin de-a face cu realismul său adesea lăudat dar, fără îndoială, indiscutabil şi el nu a fost, cu siguranţă, părintele ştiinţei politice, un rol care acum îi este atribuit frecvent. (Dacă prin ştiinţă politică se înţelege teorie politică, părintele ei este, cu siguranţă, mai curând Platon decât Machiavelli. Dacă se accentuează caracterul ştiinţific al ştiinţei politice, este puţin probabil să se dateze naşterea ei înainte de apariţia oricărei ştiinţe moderne, adică în secolele al şaisprezecelea şi al şaptesprezecelea. După părerea mea, caracterul Ştiinţific al teoriilor lui Machiavelli este adesea foarte exagerat.) Lipsa lui de preocupare faţă de judecăţile morale şi eliberarea de prejudecăţi sunt destul de surprinzătoare, dar ele nu constituie centrul problemei; ele au contribuit rnai mult la faima sa decât la înţelegerea lucrărilor sale, pentru că

cei mai mulţi dintre cititorii lui, atunci ca şi acum, au fost prea şocaţi pentru a-1 citi aşa cum trebuie. Atunci când el insistă că în domeniul public-politic oamenii „ar trebui să înveţe cum să nu fie buni",56 nu a înţeles, desigur, niciodată prin acesta că ar trebui să înveţe cum să fie răi. La urma urmei, aproape că nu există nici un gânditor politic care a vorbit cu un asemenea dispreţ vehement despre „metodele prin care cineva poate câştiga într-adevăr puterea, dar nu gloria."[57] Adevărul este că el s-a opus ambelor concepte de bine pe care le găsim în tradiţia noastră: conceptul grecesc de „bun pentru" sau adecvat şi conceptul creştin al bunătăţii absolute care nu este din această lume. După părerea sa, ambele concepte erau valabile, dar numai în sfera privată a vieţii umane; în domeniul public al politicii ele nu aveau mai mult loc decât contrariile lor, inadecvarea sau incompetenţa şi răul. Pe de altă parte, *virtu,* care potrivit lui Machiavelli este calitatea umană specific politică, nu are nici conotaţia caracterului moral, aşa cum are *virtus* romană, nici pe cea a excelenţei neutre din punct de vedere moral, precum *arete* grecească. *Virtu* este răspunsul dat ele către om lumii sau mai curând constelaţia de *fortuna* în care lumea se deschide, se prezintă şi se oferă lui, pentru a sa *virtu.* Nu există *virtu* fără *fortuna* şi *fortuna fără virtu;* jocul dintre ele indică o armonie între om şi lume — care se joacă unul cu celălalt şi reuşesc împreună — care este la fel de îndepărtată de înţelepciunea omului politic cum este de excelenţa, morală sau de alt tip, a individului şi de competenţa experţilor.

Experienţele sale în luptele timpului său 1-au învăţat pe Machiavelli un dispreţ profund pentru toate tradiţiile, creştine sau greceşti, aşa cum erau ele prezentate, nutrite şi reinterprctate de către Biserică. Dispreţul său a fost îndreptat spre o Biserică coruptă care corupsese viaţa politică a Italiei, însă o asemenea corupţie, afirma el, era inevitabilă datorită caracterului creştin al Bisericii. Ceea ce el vedea, la urma urmei, nu era doar corupţie ci şi reacţia împotriva ei, renaşterea profund religioasă şi sinceră ce emana de la franciscani şi dominicani, culminând cu fanatismul lui Savonarola, pentru care avea un mare respect. Respectul pentru aceste forţe

religioase şi disprețul față de Biserică 1-au condus la anumite concluzii despre o discrepanță fundamentală între credința creştină şi politică ce amintesc ciudat de mult de primele secole ale erei noastre. Punctul său de vedere era acela că orice contact între religie şi politică trebuie să le corupă pe ambele şi că o Biserică necoruptă, deşi mult mai respectabilă, ar C chiar mai distructivă pentru domeniul public decât corupția ei actuala.[58] Ceea ce el nu a înțeles, şi probabil în vremea sa nu putea să înțeleagă, era influența romană asupra Bisericii Catolice care, într-adevăr, era mult mai puțin observabilă decât conținutul ei creştin si cadrul ei teoretic de referință grecesc.

Ceea ce 1-a făcut pe Machiavelli să cerceteze experiențele politice fundamentale ale romanilor aşa cum fuseseră ele inițial prezentate, la fel de îndepărtate de pietatea creştină cât şi de filosofia greacă, a fost ceva mai mult decât patriotismul si ceva mai mult decât reînvierea curentă a interesului pentru Antichitate. Măreția redescoperirii sale constă în faptul că nu putea pur şi simplu să reînvie sau să recurgă la o tradiție conceptuală articulată, ci trebuia el însuşi să articuleze acele experiențe pe care. romanii nu le conceptualizaseră ci mai curând le exprimaseră în termenii filosofiei greceşti vulgarizată în acest scop.[59] El a înțeles că întreaga istorie şi mentalitate romană depindeau de experiența fondării şi a crezut că ar putea fi posibil să se repete experiența romană prin fondarea unei Italii unificate ce avea să devină aceeaşi piatră unghiulară sacră a unui corp politic „etern" pentru națiunea italiană, după cum fusese fondarea Oraşului Etern pentru poporul italic. Faptul că a fost conştient de începuturile contemporane ale naşterii națiunilor si de nevoia unui corp politic nou, pentru care a folosit, aşadar, termenul până atunci necunoscut *Io stato,* a făcut să fie identificat de obicei şi pe bună dreptate ca părintele statului-națiune modern şi a ideii de „rațiune de stat". Ceea ce este şi mai izbitor, deşi mai puțin bine cunoscut, este faptul că Machiavelli si Robespierre par foarte adesea să vorbească aceeaşi limbă. Când Robespierre justifică teroarea, „despotismul libertății împotriva tiraniei",

el pare uneori de a fi tocmai pe cale să repete aproape cuvânt cu cuvânt faimoasele afirmaţii ale lui Machiavelli despre necesitatea violenţei pentru întemeierea unor noi corpuri politice şi pentru reformarea celor corupte.

Această asemănare este cu atât mai surprinzătoare cu cât în această privinţă atât Machiavelli cât şi Robespierre trec dincolo de ceea ce romanii trebuiau să spună despre fondare. Desigur, legătura dintre fondare şi dictatură putea fi învăţată de la romanii înşişi şi Cicero, de exemplu, apelează în mod clar la Scipio pentru a deveni *dictator rei publicae constituendae,* a pune mâna pe dictatură pentru a restaura republica.[60] Ca şi romanii, Machiavelli şi Robespierre au simţit că întemeierea era acţiunea politică principală, singura mare faptă care a instituit domeniul public-politic şi a făcut posibilă politica; dar spre deosebire de romani, pentru care acesta era un eveniment din trecut, ei au simţit că pentru acest „scop" suprem erau justificate toate mijloacele, şi mai ales mijloacele de violenţă. Ei înţelegeau actul fondării total după chipul şi asemănarea creării; pentru ei problema era literalmente cum să „facă" o Italie unificată sau o republică franceza şi justificarea de către ei a violenţei a fost condusă şi şi-a căpătat credibilitatea inerentă de la argumentul fundamental: nu poţi să faci o masă fără să omori copaci, nu poţi să faci o omletă fără să spargi ouăle, nu poţi să faci o republică fără să omori oameni, în această privinţă, care avea să devină atât de importantă prin consecinţe pentru istoria revoluţiilor, Machiavelli şi Robespierre nu erau romani şi autoritatea la care ar li putut să apeleze ar fi fost mai curând Platon, care şi el recomanda tirania ca guvernul în care „este posibil ca schimbarea să fie cea mai uşoară şi cea mai rapidă."[61]

Exact în această dublă privinţă, datorită redescoperirii lui a experienţei fondării şi a interpretării ei din perspectiva justificării mijloacelor (violente) pentru un scop suprem, Machiavelli poate fi privit ca strămoşul revoluţiilor moderne, care toate pot fi caracterizate prin remarca lui Marx că Revoluţia Franceză a apărut pe scena istoriei în costum roman. Daca nu se recunoaşte că patosul roman al fondării le-a inspirat, mi se pare că nu pot fi corect înţelese nici grandoarea,

nici tragedia revoluțiilor occidentale în epoca modernă. Pentru că, dacă am dreptate să bănuiesc că această criză a lumii actuale este în primul rând politică şi că faimosul „declin al Occidentului" constă în primul rând în declinul trinității romane a religiei, tradiției şi autorității, cu subminarea concomitentă a fundamentelor tipic romane ale domeniului politic, atunci revoluțiile epocii moderne apar ca încercări gigantice de a repara aceste fundamente, de a reînnoi firul rupt al tradiției şi de a restaura, prin fondarea unor noi corpuri politice, ceea ce vreme de multe secole a înzestrat problemele oamenilor cu o anumită măsură de demnitate şi măreție.

Dintre aceste încercări, numai una, Revoluția Americană, a fost încununată de succes: părinții fondatori, cum foarte caracteristic îi numim încă, au fondat un corp politic complet nou, fără violență şi cu ajutorul unei constituții. Iar acest corp politic a rezistat cel puțin până în ziua de astăzi, în ciuda faptului că aspectul specific modern al lumii moderne nu a produs nicăieri astfel de expresii extreme în toate sferele nepolitice ale vieții, cum a făcut-o în Statele Unite.

Acesta nu este locul să discutăm motivele surprinzătoarei stabilități a unei structuri politice în condițiile atacului violent al celei mai vehemente şi zdrobitoare instabilități sociale. Pare clar că aspectul relativ nonviolent al Revoluției Americane, în care violența a fost mai mult sau mai puțin restrânsă la războiul regulat, este un factor important al acestui succes. De asemenea, este posibil ca părinții fondatori, deoarece au scăpat de dezvoltarea europeană a statului-națiune, să fi rămas mai apropiați de spiritul roman originar. Probabil şi mai important a fost faptul că actul fondării, şi anume colonizarea continentului american, a precedat Declarația de Independență astfel încât scheletul Constituției, sprijinindu-se pe statute şi acorduri existente, mai curând a confirmai şi legalizat un corp politic deja existent decât a făcut unul nou.[62] Astfel actorii Revoluției Americane au fost scutiți de efortul de „a iniția o ordine a lucrurilor [complet] noua"; adică, au fost scutiți de singura acțiune despre care Machiavelli spunea cândva că „nu este nimic mai dificil de

îndeplinit, nici mai îndoielnic de reuşită, nici mai periculos de mânuit."[63] Şi Machiavelli trebuie să fi ştiut cu siguranţă ce spunea pentru că el, ca şi Robespierre şi Lenin şi toţi marii revoluţionari ai cărui strămoş a fost, nu şi-a dorit nimic cu mai multă pasiune decât să iniţieze o nouă ordine a lucrurilor.

Oricum, revoluţiile, pe care de regulă le privim ca rupturi radicale cu tradiţia, apar în contextul nostru ca evenimente în care acţiunile oamenilor sunt încă inspirate şi îşi trag puterea cea mai mare de la originile acestei tradiţii. Ele par a fi singura salvare pe care această tradiţie romano-occidentală a furnizat-o pentru circumstanţele critice. Faptul că nu doar diferitele revoluţii ale secolului al douăzecilea, ci toate revoluţiile, de la Revoluţia Franceză încoace au greşit, sfârşind fie în restauraţie, fie în tiranie, pare să indice că până şi aceste ultime mjloace de salvare oferite de tradiţie au devenit inadecvate. Autoritatea, aşa cum o ştiam cândva, care a crescut din experienţa romană a fondării şi a fost înţeleasă în lumina filosofiei politice greceşti, nu a fost nicăieri restabilită, fie prin revoluţii, fie prin mijloacele chiar mai puţin promiţătoare ale restauraţiei, şi cel mai puţin din toate prin dispoziţiile şi tendinţele conservatoare care bântuie uneori opinia publică. Deoarece a trăi într-un domeniu politic fără autoritate şi fără conştiinţa simultană că sursa autorităţii transcende puterea şi pe cei care se află la putere, înseamnă a te confrunta din nou, fără credinţa religioasă într-un început sacru şi fără protecţia standardelor de comportament tradiţionale şi, prin urmare, evidente, cu problemele elementare ale convieţuirii umane.

4.

Ce este libertatea?

I

A pune întrebarea: ce este libertatea? pare a fi o inițiativă fără speranța. Este ca şi cum contradicții si antinomii străvechi ar aştepta să împingă mintea în dileme imposibile din punct de vedere logic astfel încât, în funcție de poziția susținută, devine imposibil a concepe libertatea sau opusul, după cum devine imposibil a înțelege noțiunea de cerc pătrat. In forma ei cea mai simplă, dificultatea poate fi rezumată ca fiind contradicția dintre conştiința noastră care ne spune că suntem liberi şi prin urmare responsabili, şi experiența noastră cotidiană în lumea ce ne înconjoară, în care ne orientăm potrivit principiului cauzalității. In toate problemele practice şi, mai ales, în cele politice considerăm libertatea umană ca fiind un adevăr axiomatic, şi pe baza acestei ipoteze sunt formulate legi în comunitățile umane, sunt luate decizii, sunt aprobate hotărâri. Dimpotrivă, în toate domeniile de cercetare ştiințifică şi teoretică procedăm potrivit adevărului nu mai puțin evident că *nihil ex nihilo,* că *nihil sine causa,* adică conform ipotezei că până şi „propriile noastre vieți, în ultimă instanță, sunt supuse cauzalității" şi că dacă ar exista în noi un ego în cele din urmă liber, cu siguranță el nu ar apărea niciodată clar în lumea fenomenelor şi prin urmare, nu poate deveni niciodată subiectul unei constatări teoretice. Aşadar, libertatea se dovedeşte a fi un miraj în momentul în care psihologia cercetează ceea ce se

presupune a fi domeniul ei cel mai profund; deoarece „rolul pe care forţa îl joacă în natură, în calitatea de cauză a mişcării, îşi are opusul în sfera mentală în motiv drept cauză a comportamentului."[1] Este adevărat că testul cauzalităţii - predictibilitatea efectului dacă toate cauzele sunt cunoscute - nu poate fi aplicat în domeniul problemelor umane; dar această impredictibilitate practică nu este un test al libertăţii, ea semnifică doar faptul că nu suntem niciodată în măsură de a cunoaşte toate cauzele care intră în joc şi aceasta, parţial, datorită numărului total de factori implicaţi dar şi pentru că motivele omeneşti, ca distincte de forţele naturale, sunt încă ascunse de toţi privitorii, atât de inspecţia semenilor noştri cât şi de introspecţie.

Cea mai mare clarificare a acestor probleme obscure o datorăm lui Kant şi ideii lui că libertatea nu este mai aplicabilă simţului interior şi domeniului experienţei interioare decât este simţurilor prin care cunoaştem şi înţelegem lumea. Dacă cauzalitatea este operativă în sânul naturii şi în univers, cu siguranţa ea este o categorie a minţii pentru a pune ordine în toate datele senzoriale, oricare ar fi natura lor, şi astfel face posibilă experienţa. Deci antinomia dintre libertatea practică şi non-libertatea teoretică, ambele la fel de axiomatice în respectivele lor domenii, nu priveşte numai o dihotomie între ştiinţă şi etică, ci rezidă în experienţele vieţii cotidiene în care atât etica cât şi ştiinţa îşi au punctele de pornire. Nu teoria ştiinţifică ci gândirea însăşi, în înţelegerea ei pre-ştiinţifică şi pre-filosofică, pare să dizolve şi să aneantizeze libertatea pe care se bazează conduita noastră practică. Pentru că, din momentul când reflectăm la un act ce a fost întreprins pe baza presupunerii că suntem un agent liber, el pare să intre sub influenţa a două tipuri de cauzalitate, a cauzalităţii motivaţiei interne, pe de-o parte, şi a principiului cauzal care conduce lumea exterioară, pe de alta. Kant a salvat libertatea de la acest dublu asalt asupra ei făcând distincţia între o raţiune „pură" sau teoretică şi o „raţiune practică", al cărei nucleu este liberul arbitru, deşi este important de ţinut minte că agentul liberului arbitru, care, practic, este indispensabil, nu apare niciodată în lumea fenomenală, nici

în lumea exterioară a celor cinci simțuri ale noastre, nici în domeniul simțului intern cu care mă percep eu însumi. Această soluție, opunând imperativul voinței înțelegerii rațiunii, este destul de ingenioasă si poate fi chiar suficientă pentru a stabili o lege morală a cărei consistență logică nu este în nici un fel inferioară legilor naturii. Dar ea face puțin pentru a elimina cea mai mare şi cea mai periculoasă dificultate, şi anume că gândirea însăşi, atât în forma ei teoretică cât şi în cea pre-teoretică, face să dispară libertatea — ca să nu mai vorbim de faptul că trebuie să pară extrem de ciudat ca facultatea voinței, a cărei activitate esențială constă în dictat şi comandă, să fie refugiul libertății.

Cât priveşte politica, problema libertății este crucială şi nici o teorie politică nu poate pretinde să rămână indiferenta la faptul că această problemă a condus la „pădurea întunecata în care filosofia s-a rătăcit".[2] Punctul de vedere al considerațiilor ce urmează potrivit căruia motivul acestei obscurități este faptul că fenomenul libertății nu apare deloc în domeniul gândirii, că nici libertatea, nici opusul ei nu sunt experimentate în dialogul cu mine însumi în cursul căruia apar marile probleme filosofice şi metafizice şi că tradiția filosofică, ale cărei origini în această privință le vom discuta mai târziu, a deformat, în loc să clarifice, însăşi ideca de libertate aşa cum este ea dată în experiența umană transportând-o din câmpul originar, domeniul politicii şi al problemelor umane în genera], într-un domeniu interior, voința, unde s-ar deschide introspecției. Ca o primă justificare, preliminară, a acestei perspective s-ar putea arăta că, din punct de vedere istoric, problema libertății a fost ultima dintre marile întrebări metafizice tradiționale - precum existența, neființa, sufletul, natura, timpul, eternitatea etc. - care a devenit cât de cât subiect de cercetare filosofică. Nu există nici o preocupare față de libertate în întreaga istorie a marii filosofii de la pre-socratici până la Plotin, ultimul mare filosof antic. Si când libertatea şi-a făcut prima apariție în tradiția noastră filosofică, cea care i-a dat naştere a fost experiența convertirii religioase - mai întâi a lui Pavel, apoi a lui Augustin.

Domeniul în care libertatea a fost cunoscută întotdeauna, nu ca o problemă, desigur, ci ca un fapt de viață cotidiană.

este domeniul politic. Chiar şi astăzi, fie că ştim sau riu, problema politicii şi faptul că omul este o fiinţă înzestrată cu darul acţiunii trebuie să fie întotdeauna prezente în mintea noastră atunci când vorbim despre problema libertăţii; pentru că acţiunea şi politica, dintre toate capacităţile şi posibilităţile vieţii umane, sunt singurele lucruri pe care nici măcar nu le-am putea concepe fără presupunerea, cel puţin, că libertatea există şi ca nu putem atinge nici o singură chestiune politică fără ca, implicit sau explicit, să atingem o problemă a libertăţii omului, în plus, libertatea nu este doar una dintre multele probleme şi fenomene ale domeniului politic propriu-zis, precum justiţia sau puterea sau egalitatea; libertatea, care doar rareori - în vremuri de criză sau revoluţie — devine scopul direct al acţiunii politice, este în realitate motivul pentru care oamenii trăiesc împreună într-o organizare politică. Fără ea, viaţa politică ca atare ar fi lipsită de sens. *Raison d'etre* a politicii este libertatea şi câmpul ei de experienţă este acţiunea.

Aceasta libertate, pe care o considerăm de la sine înţeleasă în orice teorie politică şi de care până şi cei ce slăvesc tirania trebuie să ţină cont, este însuşi opusul „libertăţii interioare", spaţiul lăuntric în care oamenii pot să fugă de constrângere externă şi să se *simtă* liberi. Acest sentiment interior rămâne fără manifestări exterioare şi, deci, este prin definiţie, irelevant din punct de vedere politic. Oricare ar putea fi legitimitatea sa şi oricât de elocvent ar fi putut fi descris în Antichitatea târzie, din punct de vedere istoric el este un fenomen târziu şi a fost iniţial rezultatul unei îndepărtări de lume, în care experienţele lumeşti au fost transformate în experienţe ale sinelui. Experienţele libertăţii interioare sunt derivate prin aceea că presupun întotdeauna o retragere din lume, în care libertatea a fost negată, într-o natură interioară la care nici o altă persoană nu are acces. Spaţiul interior în care şinele este protejat împotriva lumii nu trebuie să fie confundat cu inima sau cu mintea, care ambele există şi funcţionează doar în interrelaţie cu lumea. Nu inima şi nu mintea, ci natura interioară, ca vin loc al libertăţii absolute în cadrul sinelui a fost descoperită în Antichitatea târzie de cei

ce nu îşi aveau un loc al lor în această lume şi cărora, prin urinare, le lipsea o condiţie mundană care, din Antichitatea timpurie până aproape de jumătatea secolului al nouăsprezecelea, a fost considerată aproape unanim ca fiind o premisă obligatorie a libertăţii.

Caracterul derivat al acestei libertăţi interioare sau al teoriei potrivit căreia „regiunea potrivită a libertăţii umane" este „domeniul interior al conştiinţei",3' apare mai clar dacă ne ducem înapoi la originile ei. Nu individul modern, cu dorinţa lui de a se desfăşura, de a dezvolta şi de a se extinde, cu teama lui justificată ca nu cumva societatea să ia ceea ce are mai bun individualitatea sa, cu insistenţa lui energică pe „importanţa geniului" şi pe originalitate, ci sectele populare şi vulgarizatoare ale Antichităţii târzii, care nu au mai nimic în comun cu filosofia decât numele, sunt reprezentative în această privinţă. Astfel, cele mai convingătoare argumente pentru superioritatea absolută a libertăţii inferioare pot fi încă găsite într-un eseu al lui Epictet, care începe prin a afirma că liber este cel ce trăieşte după cum îi place[4], o definiţie care imită în mod ciudat o propoziţie din *Politica* lui Aristotel în care afirmaţia „Libertatea pentru un om înseamnă a face ceea ce doreşte" este pusă în gura celor care nu ştiu ce este libertatea.[5] Epictet continuă apoi să arate că un om este liber dacă se limitează la ceea ce îi stă în putere, dacă nu se angajează într-un domeniu în care poate să întâlnească obstacole.[6] „Ştiinţa de a trăi"[7] constă în a şti să distingi între lumea străină asupra căreia omul nu are nici o putere şi şinele de care el poate dispune după cum considera potrivit.[8]

Din punct de vedere istoric este interesant să observăm că apariţia problemei libertăţii în filosofia lui Augustin *n* fost, deci, precedată de încercarea conştientă de a despărţi noţiunea de libertate de politică, de a ajunge la o formulare prin care cineva poate fi un sclav în lume şi totuşi poate rămâne liber. Din punct de vedere conceptual însă, libertatea lui Epictet care constă în a fi liber de propriile dorinţe nu este altceva decât o răsturnare a vechilor noţiuni politice curente, iar fundalul politic pe care a fost formulat acest întreg corp de filosofic populară, declinul evident al libertăţii în Imperiul

Roman târziu, se manifestă încă foarte clar în rolul pe care îl joaca în el noțiuni precum puterea, dominația şi proprietatea. Potrivit gândirii antice, omul putea să se elibereze de necesitate numai prin puterea asupra altor oameni şi putea fi liber doar dacă poseda un loc, o casă în lume. Epictet a transpus aceste relații mundane în relații în cadrul sinelui uman, prin care a descoperit că nici o putere nu este atât de mare precum cea pe care o are omul asupra lui însuşi si că spațiul interior în care omul se luptă şi se supune sieşi este mai complet al său, adică mai sigur apărat de o interferență din afară, decât ar putea fi vreodată orice casă pământească.

Aşadar, în ciuda marii influențe pe care conceptul de libertate interioară, nonpolitică, a exercitat-o asupra tradiției de gândire, pare sigur să spunem că omul nu ar şti nimic despre libertatea interioară dacă nu ar fi experimentat mai întâi o condiție de a fi liber ca pe o realitate muiidană tangibilă. Mai întâi devenim conştienți de libertate sau de opusul ei în relația noastră cu alții, nu în relația cu noi înşine, înainte ca ea să devină un atribut al gândirii sau o calitate a voinței, libertatea a fost înțeleasă ca fiind statutul omului liber care i-a permis să se mişte, să se îndepărteze de casă, să iasă în lume şi să întâlnească alți oameni în faptă şi cuvânt. Este clar că această libertate a fost precedată de eliberare: pentru a fi liber omul trebuie să se elibereze de necesitățile vieții. Dar statutul libertății nu a urmat automat actului eliberării. Libertatea avea nevoie, pe lângă simpla eliberare, de compania altor oameni care erau în aceeaşi situație şi avea nevoie de un spațiu public comun pentru a-i întâlni - o lume organizată politic, cu alte cuvinte, în care fiecare dintre oamenii liberi se putea integra prin cuvânt şi faptă.

Evident, nu fiecare formă de relație umană şi nu fiecare tip de comunitate este caracterizat prin libertate. Acolo unde oamenii trăiesc împreună dar nu formează un corp politic — ca, de exemplu, în societățile tribale sau în intimitatea gospodăriei — factorii care le conduc acțiunile şi comportamentul nu sunt libertatea ci necesitățile vieții şi grija pentru păstrarea ei. Mai mult decât atât, peste tot unde lumea creată de om nu devine scenă pentru acțiune şi vorbire - ca în comuni-

tăţile conduse în mod despotic care îşi izgonesc supuşii în limitele casei şi împiedică astfel apariţia unui domeniu public — libertatea nu are nici o realitate mundană. Fără un domeniu public garantat politic, libertăţii îi lipseşte spaţiul mundan pentru a-şi face apariţia. Desigur, ea poate încă sălăşlui în inimile oamenilor ca dorinţă, ca voinţă, ca speranţă sau ca dor; dar inima omului, după cum ştim, este un loc foarte întunecat şi orice se întâmplă în obscuritatea sa cu greu poate fi numit un fapt demonstrabil. Libertatea ca fapt demonstrabil şi politica coincid şi sunt legate una de cealaltă ca două feţe ale aceleiaşi chestiuni.

Insă tocmai această coincidenţă dintre politică şi libertate este cea pe care noi nu o putem lua drept bună din perspectiva experienţei noastre politice actuale. Apariţia totalitarismului, pretenţia sa de a subordona toate sferele vieţii cerinţelor politicii şi nerecunoaşterea consecventă de către el a drepturilor civile, în special a dreptului la viaţă privată şi a dreptului de libertate faţă de politică, ne face să ne îndoim nu numai de coincidenţa politicii cu libertatea ci şi de însăşi compatibilitatea lor. Suntem înclinaţi să credem că libertatea începe unde sfârşeşte politica deoarece am văzut că libertatea a dispărut acolo unde aşa-numitele consideraţii politice au nesocotit orice altceva. La urma urmei, crezul liberal nu a fost „cu cât mai puţină politică, cu atât mai multă libertate"? Nu este adevărat că domeniul rămas libertăţii este mai mare cu cât spaţiul ocupat de politic este mai mic? într-adevăr, nu avem dreptate să măsurăm întinderea libertăţii în orice comunitate dată prin amploarea câmpului pe care ea îl lasă liber activităţilor aparent nonpolitice, acţiunii economice libere savi libertăţii activităţilor de educaţie, religioase, culturale şi intelectuale? Nu este adevărat, aşa cum credem toţi, că politica este compatibilă cu libertatea numai pentru că şi în măsura în care garantează o libertate posibilă *faţa de* politică?

Această definiţie a libertăţii politice ca posibilitate de eliberare de politică nu ne este impusă doar de experienţele noastre cele mai recente; ea a jucat un mare rol în istoria teoriei politice. Nu trebuie sa mergem mai departe de gânditorii politici ai secolului al şaptesprezecelea şi al optsprezecelea.

care au identificat foarte adesea libertatea politică cu securitatea. Scopul cel mai înalt al politicii, „sfârşitul guvernului", era garantarea securităţii; securitatea, la rândul ei, făcea posibilă libertatea, iar cuvântul „libertate" desemna chintesenţa activităţilor ce apăreau în afara domeniului politic. Chiar şi Moritesquieu, deşi avea nu doar o părere diferită ci şi mult mai înaltă despre esenţa politicii decât Hobbes sau Spinoza, mai putea să echivaleze uneori libertatea politică cu securitatea.[9] Apariţia ştiinţelor politice şi sociale în secolul al nouăsprezecelea şi în secolul al douăzecilea a lărgit şi mai mult breşa dintre libertate şi politică; deoarece guvernul, care o dată cu începutul epocii moderne fusese identificat cu domeniul total al politicii, era acum considerat a fi protectorul desemnat nu atât al libertăţii cât al procesului vieţii, al intereselor societăţii şi ale indivizilor ei. Securitatea rămânea criteriul decisiv, dar nu securitatea individului împotriva „morţii violente", ca la Hobbes (unde condiţia oricărei libertăţi este libertatea faţă de teamă), ci o securitate care ar permite o dezvoltare netulburată a procesului de viaţă a societăţii ca întreg. Acest proces de viaţă nu este întărit de libertate ci îşi urmează propria necesitate inerentă; şi poate fi numit liber numai în sensul în care spunem despre un fluviu că el curge liber. Aici libertatea nu este nici măcar scopul non-politic al politicii, ci un fenomen marginal — care formează cumva graniţa peste care un guvern nu ar trebui să treacă dacă nu sunt în joc viaţa însăşi, interesele şi necesităţile lui imediate.

Astfel, nu numai noi, care avem propriile noastre motive să nu avem încredere în politică de dragul libertăţii, ci întreaga epocă modernă a separat libertatea şi politica. Aş putea coborî chiar şi mai adânc în trecut şi să evoc amintiri si tradiţii şi mai vechi. Conceptul secular pre-modern de libertate a fost cu siguranţă lipsit de ambiguitate în insistenţa sa pe separarea libertăţii supuşilor de orice participare directă la guvernare; „libertatea si eliberarea poporului constau în a avea guvernarea legilor prin care viaţa şi bunurile sale pot să îi aparţină cel mai mult: aceasta înseamnă a nu participa la guvernare, căci nu îl priveşte cu nimic" — după cum 1-a rezumat Charles I în discursul său de

pe eşafod. Nu din dorința de libertate oamenii au cerut în cele din urmă participarea la guvernare sau admiterea în domeniul politic, ci din neîncredere în cei ce deţineau puterea asupra vieţii şi bunurilor lor. în plus, conceptul creştin de libertate politică a apărut din suspiciunea şi ostilitatea primilor creştini împotriva domeniului public ca atare, de ale cărui preocupări ei cereau să fie absolviţi pentru a fi liberi. Iar această libertate creştină de dragul salvării fusese precedată, după cum am văzut mai înainte, de abţinerea filosofilor de la politică ca o condiţie necesară a celui mai înalt şi mai liber mod de viaţă, *vita contemplativa.*

în ciuda enormei greutăţi a acestei tradiţii şi în ciuda caracterului imperios poate şi mai grăitor al propriilor noastre experienţe, ambele împingând în aceeaşi direcţie a unei separări a libertăţii de politică, presupun că cititorul poate crede că a citii doar un vechi truism atunci când am spus că *raison d'etre* a politicii este libertatea şi că această libertate este, în primul rând, experimentată în acţiune, în cele ce urmează nu voi face altceva decât să reflectez asupra acestui vechi truism.

II

libertatea, privita în raporturile ei cu politica, nu este un fenomen al voinţei. Avem de-a face aici nu cu *liberum arbitrium,* o libertate de alegere ce arbitrează şi decide între două lucruri date, unul bun şi altul rău, şi a cărei alegere este predeterminată de un motiv ce nu trebuie decât să fie invocat pentru a începe să opereze - „Ei bine, şi întrucât nu mă pot dovedi un curtezan,/ Pentru a umple aceste zile minunate cu vorbe amăgitoare,/ Sunt hotărât să mă dovedesc un scelerat,/ Si să urăsc plăcerile trândave ale acestor zile." Mai curând ea este, pentru a rămâne cu Shakespeare, libertatea lui Brutus: „Aceasta va fi sau vom muri pentru ea", adică libertatea de a da viaţă la ceva ce nu a existat înainte, care nu a fost dat, nici măcar ca un obiect al cunoaşterii sau imaginaţiei şi care deci, strict vorbind, nu putea să fie cunos-

cut. Acţiunea, pentru a fi liberă, trebuie să fie liberă de motiv, pe de o parte, şi pe de alta, de scopul său intenţionat ca efect previzibil. Asta nu înseamnă a spune că motivele şi scopurile nu sunt factori importanţi în orice act singular, ci că sunt factorii ei determinanţi, iar acţiunea este liberă în măsura în care îi poate transcende. Acţiunea, în măsura în care este determinata, este ghidată de un scop viitor a cărui dezirabilitate intelectul a înţeles-o înainte ca voinţa să îl vrea, aşadar intelectul solicită voinţa, întrucât numai voinţa poate să dicteze acţiunea — pentru a parafraza o descriere caracteristică a acestui proces făcută de Duns Scot.[10] Scopul acţiunii variază şi depinde de circumstanţele schimbătoare ale lumii; a recunoaşte scopul nu este o problemă de libertate, ci de judecată dreaptă sau greşită. Voinţa, văzută ca o facultate umană distinctă şi separată, urmează judecata, i.e., cunoaşterea scopului corect, apoi comandă executarea lui. Puterea de a comanda, de a dicta acţiunea, nu este o problemă de libertate, ci o chestiune de putere sau slăbiciune.

Acţiunea, în măsura în care este liberă, nu se află nici sub conducerea intelectului, nici sub dictatul voinţei - deşi are nevoie de ambele pentru îndeplinirea oricărui scop particular — ci izvorăşte din ceva total diferit pe care (urmând faimoasa analiză a lui Montesquieu a formelor de guvernământ) îl voi numi principiu. Principiile nu operează din interiorul sinelui aşa cum o fac motivele - „propria mea urâţenie" sau „proporţionarea mea corectă" — ci se inspiră, ca să spunem aşa, din exterior; şi ele sunt mult prea generale pentru a prescrie scopuri particulare, deşi fiecare obiectiv particular poate fi judecat în lumina principiului său o dată ce acţiunea a fost începută. Pentru că, spre deosebire de judecata intelectului care precede acţiunea şi spre deosebire de comanda voinţei care o iniţiază, principiul inspirator devine complet manifest numai în actul îndeplinirii însăşi; însă, în timp ce meritele judecăţii îşi pierd validitatea şi puterea comenzii se va stinge în cursul acţiunii pe care o execută în cooperare, principiul care a inspirat-o nu pierde nimic din putere sau validitate prin executare. Spre deosebire de scopul său, principiul unei acţiuni se poate repeta, el este inepui-

zabil, şi *spre* deosebire de motivul său validitatea unui principiu este universală, nu este legată de vreo persoană particulară sau de vreun grup particular. Cu toate acestea, manifestarea principiilor nu se produce decât prin acţiune, ele sunt manifeste în lume atâta vreme cât durează acţiunea, dar nu mai mult. Astfel de principii sunt onoarea sau gloria, iubirea de egalitate, pe care Montesquieu o numea virtute, distincţia sau excelenţa — grecescul *aei aristeuein* („străduieşte-te întotdeauna să dai tot ce ai mai bun şi să fii cel mai bun dintre toţi"), dar şi teama, neîncrederea sau ura. Libertatea sau opusul ei apar în lume oricând sunt actualizate astfel de principii; apariţia libertăţii, ca manifestare a principiilor, coincide cu executarea acţiunii. Oamenii *suni* liberi - o libertate ce trebuie distinsă de faptul că posedă ei darul libertăţii - atâta vreme cât acţionează, nici înainte, nici după; pentru că *a fi* liber şi a acţiona reprezintă acelaşi lucru.

Libertatea ca inerentă acţiunii este poate cel mai bine ilustrată prin conceptul machiavellic de *virtu,* excelenţa cu care omul răspunde oportunităţilor pe care lumea i le deschide în faţă sub formă de *fortuna,* înţelesul lui este cel mai bine redat prin „virtuozitate", adică o excelenţă pe care o atribuim artelor interpretative (ca deosebite de artele inventive ale creării), unde împlinirea stă în spectacolul însuşi şi nu într-un produs final care durează mai mult decât activitatea ce i-a dat naştere şi devine independent de ea. Virtuozitatea conceptului de *virtu* a lui Machiavelli ne reaminteşte cumva de faptul (ignorat de Machiavelli), că grecii foloseau întotdeauna asemenea metafore ca dansul, cântatul la flaut, tămăduirea şi viaţa de marinar pentru a distinge activităţile politice de alte activităţi, cu alte cuvinte, că îşi luau analogiile din acele arte în care virtuozitatea interpretării este decisivă.

întrucât orice acţiune conţine un element de virtuozitate şi pentru că virtuozitatea este excelenţa pe care o atribuim artelor interpretative, politica a fost adesea definită ca o artă. Aceasta, desigur, nu este o definiţie ci o metaforă, iar metafora devine cu lotul falsă când cineva cade în greşeala obişnuită de a privi statul sau guvernul ca pe o operă de artă, ca pe un fel de capodoperă colectivă. In sensul artelor crea-

toare, care dau naştere la ceva tangibil şi reificâ gândirea umană într-o asemenea măsură încât obiectul produs are propria sa existenţa, politica este exact opusul unei arte — care accidental nu înseamnă că este o ştiinţă. Instituţiile politice, indiferent de cât de bine sau de rău sunt proiectate, depind pentru o existenţă continuă de oameni ce acţionează; păstrarea lor se realizează prin aceleaşi mijloace care le-au dat naştere. Existenţa independenta marchează opera de artă ca pe un produs al creaţiei; dependenţa totală de acţiuni ulterioare pentru a o păstra în viaţă marchează statul ca pe un produs al acţiunii.

Important nu este aici de a şti dacă artistul creator este liber în procesul creaţiei, ci de a şti că procesul creator nu este afişat în public şi nu este destinat să apară în lume. Aşadar, elementul de libertate incontestabil prezent în artele creatoare rămâne ascuns; şi nu procesul creativ liber este cel care în ultimă instanţă apare şi contează pentru lume, ci opera de artă însăşi, produsul final al procesului. Artele interpretative, dimpotrivă, au o puternică afinitate cu politica. Artiştii interpretativi — dansatori, actori, muzicieni şi alţii asemănători - au nevoie de o audienţă pentru a-şi arăta virtuozitatea, tot aşa cum oamenii ce acţionează au nevoie de prezenţa altora în faţa cărora pot să apară; ambele categorii au nevoie de un spaţiu organizat în mod public pentru „opera" lor şi ambele depind de ceilalţi pentru interpretarea însăşi. Un astfel de spaţiu al apariţiilor nu trebuie considerat de la sine înţeles oriunde oamenii trăiesc într-o comunitate. Polisul grecesc a fost cândva exact acea „formă de guvernare" care furniza oamenilor un spaţiu al apariţiilor în care ei puteau să acţioneze, un fel de teatru în care libertatea putea să apară.

A folosi cuvântul „politic" în sensul polisului grecesc nu este nici arbitrar, nici exagerat. Nu doar etimologic şi nu doar pentru eruditi cuvântul, care în toate limbile europene derivă totuşi din organizarea istorică unică a oraşului-stat grecesc, se face ecoul experienţelor comunităţii ce a descoperit prima esenţa şi domeniul politicului. Este într-adevâr

dificil şi chiar greşit să vorbim despre politică şi despre principiile ei cele mai profunde fără a ne inspira într-o oarecare măsură din experienţele Antichităţii greceşti şi romane, şi aceasta doar pentru simplul motiv că niciodată, fie înainte, fie după, oamenii nu au gândit activitatea politică atât de puternic şi nu i-au conferit domeniului ei atâta demnitate. Cât priveşte relaţia libertăţii cu politica, există motivul suplimentar că doar comunităţile politice antice au fost fondate cu scopul expres de a-i servi pe cei liberi - cei ce nu erau nici sclavi, pasibili de constrângere din partea altora, nici muncitori, conduşi şi împinşi de necesităţile vieţii. Atunci, dacă înţelegem politicul în sensul polisului, scopul său sau *raison d'etre* ar fi să stabilească şi să ţină în viaţă un spaţiu în care libertatea ca virtuozitate poate să apară. Acesta este domeniul în care libertatea este o realitate mundană, tangibilă în cuvinte ce pot fi auzite, în fapte ce pot fi văzute şi în evenimente care sunt descrise, amintite şi transformate în poveşti înainte ca ele să fie în cele din urină încorporate în marea carte de poveşti a istoriei umane. Orice apare în acest spaţiu al manifestărilor este politic prin definiţie, chiar şi atunci când nu este un produs direct al acţiunii. Ceea ce rămâne în afara lui, precum marile fapte ale imperiilor barbare, poate fi impresionant şi demn de remarcat, dar nu este politic, strict vorbind.

Orice încercare de a deriva conceptul de libertate din experienţe în domeniul politic pare ciudată şi surprinzătoare deoarece toate teoriile noastre în aceste probleme sunt dominate de ideea că libertatea este mult mai mult un atribut al voinţei şi gândirii decât al acţiunii. Şi această prioritate nu este doar derivată din ideea că fiecare acţiune trebuie să fie, din punct de vedere psihologic, precedată de un act cognitiv al intelectului şi de o comandă a voinţei pentru a îndeplini decizia ei, ci si, poate chiar în primul rând, pentru că se susţine că „libertatea perfectă este incompatibilă cu existenţa societăţii", că ea poate fi tolerată în perfecţiunea ei numai în afara domeniului problemelor umane. Acest argument curent nu susţine - ceea ce probabil este adevărat — că ţine de natura gândirii să aibă nevoie de mai multă libertate decât

oricare alte activitete a omului, ci mai degrabă că gândirea în sine nu este periculoasă, astfel încât numai acţiunea trebuie să fie limitată: „Nimeni nu pretinde că acţiunile ar trebui să fie la fel de libere ca opiniile."[11] Desigur, aceasta este una dintre dogmele fundamentale ale liberalismului care, în ciuda numelui său, şi-a avut partea sa în izgonirea noţiunii de libertate din domeniul politic. Deoarece politica, potrivit aceleiaşi filosofii, trebuie să se preocupe aproape exclusiv de menţinerea vieţii şi de salvgardarea intereselor ei. Dar, acolo unde viaţa este în joc, orice acţiune este, prin definiţie, sub sceptrul necesităţii şi domeniul potrivit pentru a se ocupa de necesităţile vieţii este sfera gigantică şi mereu crescătoare a vieţii economice şi sociale a cărei administrare a întunecat domeniul politic încă de la începutul epocii moderne. Doar problemele externe, întrucât relaţiile dintre naţiuni cuprind încă ostilităţi şi simpatii ce nu pot fi reduse la factori economici, par a fi lăsate ca un domeniu pur politic. Şi chiar şi aici tendinţa dominantă este de a considera problemele şi rivalităţile internaţionale de putere ca izbucnind în ultimă instanţă din factori şi interese economice.

Insă, aşa cum, în ciuda tuturor teoriilor şi ismelor, credem totuşi că a spune „Libertatea este *raison d'etre* a politicii" nu este altceva decât un truism, tot aşa, în ciuda preocupării noastre aparent exclusive pentru viaţă, continuăm să susţinem ca pe un lucru de la sine înţeles cum curajul este una dintre virtuţile politice cardinale, cu toate că - dacă totul ar fi o problemă de logică, ceea ce în mod evident nu este — am fi primii care am condamna curajul ca pe un dispreţ nebunesc şi chiar vicios pentru viaţă si interesele ei, adică pentru cel mai înalt dintre toate bunurile, cum se pretinde. Curajul este un cuvânt mare şi nu am în vedere cutezanţa aventurierului care-şi risca bucuros viaţa de dragul de a fi tot atât de mult şi de intens în viaţă pe cât poate cineva sa fie în faţa pericolului şi a morţii. Temeritatea nu este mai puţin preocupată de viaţă decât laşitatea. Curajul, pe care îl considerăm încă a fi indispensabil pentru acţiunea politică şi pe care Churchill 1-a numit cândva „prima dintre calităţile umane deoarece este calitatea care le garantează pe toate celelalte", nu răsplăteşte

sentimentul nostru individual de vitalitate, ci ne este cerut de însăşi natura domeniului public. Deoarece această lume a noastră, pentru că a existat înainte de noi şi este destinată să dureze mai mult decât vieţile noastre în ea, pur şi simplu nu-şi poate permite să acorde mai întâi interes vieţilor individuale şi intereselor legate de ele; ca atare, domeniul public se află în cel mai ascuţit conflict cu putinţă cu domeniul nostru privat unde, prin protecţia familiei şi a casei, totul serveşte şi trebuie să servească securitatea procesului vieţii. Este nevoie de curaj chiar şi pentru a părăsi securitatea protectoare a celor patru pereţi ai noştri şi a intra în domeniul public, nu din cauza anumitor pericole ce ne pot aştepta, ci pentru că am ajuns într-un domeniu în care preocuparea pentru viaţă şi-a pierdut validitatea. Curajul eliberează oamenii de grija lor faţă de viaţă în favoarea libertăţii lumii. Curajul este indispensabil deoarece în politică nu viaţa, ci lumea este în joc.

III

Evident, această idee a unei interdependenţe a libertăţii şi politicii se află în contradicţie cu teoriile sociale ale epocii moderne. Din nefericire nu decurge că trebuie numai să ne întoarcem la tradiţiile şi teoriile mai vechi, pre-moderne. într-adevăr, cea mai mare dificultate în dobândirea unei înţelegeri a ceea ce este libertatea apare din faptul că o simplă întoarcere la tradiţie, şi mai ales la ceea ce suntem obişnuiţi să numim marea tradiţie, nu ne ajută. Nici conceptul filosofic de libertate, aşa cum a apărut el prima dată în Antichitatea târzie, unde libertatea a devenit un fenomen de gândire prin care omul putea, cum s-ar spune, să se considere în afara lumii, nici noţiunea creştină şi modernă de liber arbitru nu are vreun temei în experienţa politică. Tradiţia noastră filosofică este aproape unanimă în a susţine că libertatea începe acolo unde oamenii au părăsit domeniul vieţii politice locuit de cei mulţi si că ea nu este experimentata în asociere cu alţii, ci în relaţia cu şinele — fie sub forma unui dialog interior

pe care, începând cu Socrate, îl putem numi gândire, fie sub forma unui conflict cu mine însumi, lupta lăuntrică dintre ce aş vrea să fac şi ceea ce fac, a cărui dialectică ucigătoare i-a dezvăluit mai întâi Sfântului Pavel, apoi Sfântului Augustin, echivocurile şi neputinţa inimii omeneşti.

Pentru istoria problemei libertăţii, tradiţia creştină a devenit, într-adevăr, factorul decisiv. Identificam aproape automat libertatea cu liberul arbitru, adică cu o facultate virtual necunoscută Antichităţii clasice. Deoarece voinţa, aşa cum a descoperit-o creştinismul, avea atât de puţin în comun cu binecunoscutele capacităţi de a dori, de a intenţiona şi de a nâzui încât a cerut atenţie doar după ce intrase în conflict cu ele. Dacă libertatea nu ar fi, în realitate, nimic altceva decât un fenomen al voinţei, ar trebui să tragem concluzia că anticii nu au cunoscut libertatea. Acest lucru este, desigur, absurd, dar dacă cineva ar dori să-l afirme ar putea să susţină ceea ce am menţionat mai înainte, şi anume că ideea de libertate nu a jucat nici un rol în filosofic înainte de Augustin. Motivul acestui fapt izbitor este acela că, atât în Antichitatea grecească cât şi în ceti romană, libertatea a fost un concept exclusiv politic, ba chiar chintesenţa oraşului-stat şi a cetăţeniei. Tradiţia noastră filosofică de gândire politică, începând cu Parmenide şi Platon, a fost fondată explicit în opoziţie cu acest polis şi cetăţenia lui. Modul de viaţă ales de către filosof a fost înţeles în opoziţie cu *bios politikos,* modul de viaţă politic. Prin urmare, libertatea, însăşi nucleul politicii aşa cum o înţelegeau grecii, era ideea care aproape prin definiţie nu putea să intre în cadrul filosofici greceşti. Numai atunci când primii creştini, şi mai ales Pavel, au descoperit un tip de libertate care nu avea nici o legătură cu politica, conceptul de libertate a putut să intre în istoria filosofiei. Libertatea a devenit una dintre problemele principale ale filosofiei atunci când a fost experimentată ca ceva apărând în relaţia dintre oameni. liberul arbitru şi libertatea au devenit noţiuni sinonime,[12] iar prezenţa libertăţii a fost experimentată în completă solitudine, „unde nimeni să nu mai împiedice aprinsa ceartă pe care o pornisem împotriva mea însumi", conflictul mortal care a avut loc în „casa lăuntrică" a sufletului şi obscura „cameră a inimii".[13]

Antichitatea clasică nu a fost. câtuşi de puţin lipsita de experienţa în ceea ce priveşte fenomenele solitudinii; ea ştia foarte bine că omul solitar nu mai este unu ci doi-în-unu, că o relaţie cu mine însumi începe în momentul când relaţia dintre mine şi semenii mei s-a întrerupt indiferent de motiv. Pe lângă acest dualism care este condiţia existenţială a gândirii, filosofia clasică de după Platon insistase pe un dualism între suflet şi corp prin care facultatea umană a mişcării fusese atribuită sufletului, care se presupunea că mişcă atât corpul cât şi pe sine, şi era încă în sfera gândirii platoniciene de a interpreta această facultate ca pe o domnie a sufletului asupra corpului. Insă solitudinea augustiniană a „certei aprinse" în cadrul sufletului însuşi era complet necunoscută, pentru că lupta în care el se angajase nu era între raţiune şi pasiune, între înţelegere şi *thymos*,[14] adică între două facultăţi umane diferite, ci era un conflict în cadrul voinţei însuşi. Iar această dualitate în cadrul aceleiaşi facultăţi fusese cunoscută ca o caracteristica a gândirii, ca dialogul pe care îl port cu mine însumi. Cu alte cuvinte, acel doi-în-unu al solitudinii care pune în mişcare procesul de gândire are exact efectul opus asupra voinţei: o paralizează şi o închide în ea; voinţa în solitudine este întotdeauna *velle* şi *nolle,* a voi şi a nu voi în acelaşi timp.

Efectul paralizant pe care voinţa pare să îl aibă asupra ei însăşi apare cu atât mai surprinzător cu cât însăşi esenţa ei este, evident, să comande şi să fie ascultată. Aşadar, pare a fi o „monstruozitate" faptul că omul se poate comanda şi nu se supune, o monstruozitate ce poate fi explicată numai prin prezenţa simultană a unui eu-vreau şi a unui eu-nu vreau.[15] însă aceasta este deja o interpretare a Sf. Augustin; faptul istoric este că fenomenul voinţei s-a manifestat iniţial în experienţa că nu fac ceea ce aş vrea să fac, că există un asemenea lucru precum vreau-şi-nu-pot. Ceea ce era necunoscut Antichităţii nu era că există un posibil ştiu-dar-nu-vreau, ci că eu-vreau şi eu-pot nu sunt acelaşi lucru - *non hoc est velle, quod posse.*[16] Fiindcă eu-vreau-şi-eu-pot era desigur foarte familiar anticilor. Nu trebuie' decât să ne amintim cât de mult insista Platon că numai cei care ştiau cum să se

conducă aveau dreptul de a-i conduce pe alţii şi de a fi eliberaţi de obligaţia supunerii. Şi este adevărat că autocontrolul a rămas una dintre virtuţile tipic politice, chiar şi numai pentru că este un fenomen remarcabil de virtuozitate în care eu-vreau şi eu-pot trebuie sa fie atât de bine acordate încât practic coincid.

Dacă filosofia antică ar fi recunoscut posibilitatea unui conflict între ceea ce pot şi ceea ce vreau, ea ar fi înţeles cu siguranţă fenomenul libertăţii ca pe o calitate inerentă a lui eu-pot sau 1-ar fi definit ca pe coincidenţa lui eu-vreau cu eu-pot; cu siguranţa, nu 1-ar fi conceput ca pe un atribut al lui eu-vreau sau eu-aş-vrea. Această afirmaţie nu este o speculaţie goală; chiar şi conflictul euripidean între raţiune şi *thymos,* ambele prezente simultan în suflet, este un fenomen relativ târziu. Mai tipică, şi în contextul nostru mai relevanta, a fost convingerea că pasiunea poate să orbească raţiunea oamenilor dar că o dată ce raţiunea a reuşit să se facă auzită, nu a mai rămas nici o pasiune care să împiedice omul să facă ceea ce *ştie* că e corect. Această convingere mai stă încă la baza învăţăturii lui Socrate potrivit căreia virtutea este un tip de cunoaştere, iar uimirea noastră că cineva ar fi putut să gândească vreodată că virtutea era „raţională", că ea putea fi învăţată şi predată, apare mai curând din obişnuinţa noastră cu o voinţă care este ruptă în sine, care vrea şi nu-vrea în acelaşi timp, decât din vreo înţelegere superioară a presupusei lipse de putere a raţiunii.

Cu alte cuvinte, voinţa, voinţa-putere şi voinţa-de-putere sunt pentru noi noţiuni aproape identice; locul puterii este pentru noi facultatea voinţei aşa cum este cunoscută şi experimentată de om în relaţia sa cu sine. Şi de dragul acestei voinţe-putere ne-am secătuit nu numai gândirea si facultăţile cognitive, ci şi alte facultăţi mai „practice". Dar nu este clar chiar şi pentru noi că, după spusele lui Pindar, „aceasta este cea mai mare nenorocire: de a sta cu picioarele în afara binelui şi frumosului care se cunosc [constrâns] de necesitate"?[17] Necesitatea care mă împiedică să fac ceea ce ştiu şi vreau poate să apară din lume sau din propriul meu corp, sau dintr-o insuficienţa a talentelor, înzestrărilor si calităţilor ce

sunt conferite omului prin naştere şi asupra cărora nu are mai multă putere decât are asupra altor circumstanţe; toţi aceşti factori, neexcluzându-i pe cei psihologici, condiţionează persoana de lumea exterioară în ceea ce priveşte pe eu-vreau şi eu-ştiu, adică eul însuşi; puterea care face faţă acestor circumstanţe, care eliberează, ca să spunem aşa, voinţa şi cunoaşterea din legătura lor cu necesitatea este eu-pot. Numai acolo unde eu-vreau şi eu-pot coincid, libertatea are loc.

Există totuşi şi o altă cale de a confrunta noţiunea noastră curentă de liber arbitru, născută dintr-o dificultate religioasă şi formulată în limbaj filosofic, cu experienţele mai vechi, strict politice ale libertăţii, în renaşterea gândirii politice ce a însoţit apariţia epocii moderne, putem distinge între acei gânditori care pot fi numiţi cu adevărat părinţii „ştiinţei" politice, întrucât s-au inspirat clin noile descoperiri ale ştiinţelor naturale — cel mai mare reprezentant al lor este Hobbes - şi cei care, relativ netulburaţi de aceste descoperiri tipic moderne, au revenit la gândirea politică a Antichităţii, nu din vreo predilecţie pentru trecut ca atare, ci pur şi simplu pentru că separarea Bisericii de stat, a religiei şi politicii, dăduse naştere unui domeniu politic secular independent ce nu mai fusese cunoscut de la căderea Imperiului Roman. Cel rnai mare reprezentant al acestui secularism politic a fost Montesquieu care, deşi indiferent la probleme de o natură strict filosofică, era foarte conştient de caracterul inadecvat al conceptului creştin si filosofic de libertate pentru scopuri politice. Pentru a scăpa de acest caracter inadecvat el distingea în mod clar între libertatea filosofică şi libertatea politică, iar diferenţa corista în aceea că filosofia nu cere de la libertate mai mult decât exerciţiul voinţei *(l'exercice de la volonte),* independent de circumstanţe şi de atingerea scopurilor pe care şi le-a propus voinţa. Libertatea politică, dimpotrivă, constă în a putea face ceea ce trebuie să vrei *(la liberte ne peut consister qu'a pouvoir faire ce que l'on doit vouloir*— accentul este pe *pouvoir).18* Pentru Montesquieu ca şi pentru antici, era evident că un agent nu mai putea fi numit liber atunci când îi lipsea capacitatea de a face — deşi este irelevant dacă această nereuşită este cauzată de circumstanţe externe sau interne.

Am ales exemplul autocontrolului deoarece pentru noi este clar un fenomen al voinţei şi al voinţei-putere. Grecii, mai mult decât orice alt popor, au reflectat asupra moderaţiei şi a necesităţii de a îmblânzi armăsarii sufletului şi totuşi ei nu au devenit niciodată conştienţi de voinţă ca o facultate distinctă, separată de alte capacităţi umane. Din punct de vedere istoric, oamenii au descoperit prima dată voinţa atunci când au resimţit neputinţa şi nu puterea ei, când au spus împreună cu Sfântul Pavel: „Pentru că a vrea este prezent în mine; dar cum să realizez ceea ce este bine, nu găsesc". Este aceeaşi voinţă de care Augustin se plângea că pentru ea nu părea „nici o monstruozitate în parte să vrea, în parte să nege"; şi cu toate că arată că aceasta este „o boală a minţii", admite şi că această boală este, ca să spunem aşa, naturală pentru o minte posedată de o voinţă: „Pentru că voinţa porunceşte ca să fie voinţă, nicidecum alta, ci ea însăşi. De aceea nu este ceea ce porunceşte, căci dacă ar fi deplină, nu ar porunci să fie, pentru că chiar ar fi."[19] Cu alte cuvinte, dacă omul are cumva o voinţă, ea trebuie să apară întotdeauna ca si cum ar fi două voinţe prezente în acelaşi om, luptându-se între ele pentru a câştiga puterea asupra spiritului său. Deci, voinţa este atât puternică cât şi neputincioasă, liberă şi neliberă.

Când vorbim despre neputinţă şi limitele impuse voinţei-putere, ne gândim de obicei la lipsa de putere a omului cu privire la lumea înconjurătoare. Este aşadar important să observăm că în aceste mărturii timpurii voinţa nu era învinsă de vreo forţă copleşitoare a naturii sau de circumstanţe; disputa pe care a născut-o apariţia sa nu a fost nici conflictul unuia împotriva mai multora, nici lupta dintre corp şi minte. Dimpotrivă, relaţia dintre minte si corp a fost pentru Augustin chiar exemplul privilegiat al puterii enorme inerente voinţei: „Porunceşte sufletul trupului şi imediat i se dă ascultare. Porunceşte sufletul lui însuşi şi se împotriveşte"[20] Corpul reprezintă în acest context lumea exterioară şi nu este nicidecum identic cu şinele. In cadrul sinelui, în „lăcaşul interior" *(interior domus),* în care Epictet mai credea că omul este un stăpân absolut, a izbucnit conflictul dintre om şi el însuşi şi

voința a fost înfrântă. Voința-putere creştină a fost descoperită ca un organ al autoeliberării şi a fost imediat găsită vinovată. Este ca şi cum eu-vreau 1-a paralizat imediat pe eu-pot, ca şi cum în momentul în care oamenii *au vrut* libertatea ei şi-au pierdut capacitatea de *a n* liberi, în conflictul mortal cu dorințele şi intențiile acestei lumi de care se presupunea că voința-putere va elibera şinele, tot ceea ce părea voința să dobândească era oprimarea. Din cauza neputinței voinței, a incapacității sale de a genera o putere reală, a înfrângerii ei constante în lupta cu şinele, în care puterea lui eu-pot se epuiza, voința-de-putere s-a transformat imediat în voință-de-oprimare. Nu pot aici decât să fac aluzie la consecințele fatale pentru teoria politică ale acestei echivalări a libertății cu capacitatea umană de a vrea; ea a fost una dintre cauzele pentru care chiar şi astăzi echivalăm aproape automat puterea cu oprimarea sau, cel puțin, cu domnia asupra altora.

Oricum, ceea ce înțelegem de obicei prin voință si voința-putere a crescut din acest conflict dintre un sine care vrea şi un sine care îndeplineşte, din experiența unui eu-vreau-şi-nu-pot, ceea ce înseamnă că eu-vreau, indiferent de ceea ce este voit, rămâne supus sinelui, îi răspunde la lovituri, îl înghionteşte, îl incită să meargă mai departe sau este ruinat de el. Oricât de departe poate ajunge voința-de-putere şi chiar dacă cineva posedat de ea începe să cucerească întreaga lume, eu-vreau nu poate scăpa niciodată de sine; rămâne întotdeauna legat de el şi chiar sub legătura lui. Această legătură cu şinele îl deosebeşte pe eu-vreau de eu-gândesc, care şi el continuă între mine şi şinele meu dar în al căror dialog şinele nu este obiectul activității de gândire. Faptul că eu-vreau a devenit atât de însetat de putere, că voința si voința-de-putere au devenit practic identice, se datorează probabil situației de a fi fost mai întâi resimțit în neputința lui. Tirania, în orice caz, singura formă de guvernare care apare direct din eu-vreau, îşi datorează cruzimea lacomă unui egoism complet absent din tiraniile utopice ale rațiunii cu care filosofii voiau să constrângă oamenii şi pe care le concepeau după modelul lui eu-gândesc.

Am spus că filosofii au început pentru prima dată să manifeste un interes pentru problema libertății atunci când

libertatea nu a mai fost resimţită în acţiune şi în asocierea cu ceilalţi, ci în voinţă şi în relaţia cu şinele, când, pe scurt, libertatea devenise liberul arbitru, începând de atunci, libertatea a fost o problemă filosofică de primă mărime; ca atare ea a fost aplicată domeniului politic şi astfel a devenit şi o problemă politică. Diri cauza schimbării filosofice de la acţiune la voinţa-putere, de la libertate ca o stare a existenţei manifestă în acţiune la *liberam arbitrium,* idealul de libertate a încetat să fie virtuozitatea în sensul pe care 1-am menţionat înainte şi a devenit suveranitate, idealul unui liber arbitru, independent de alţii si, în cele din urmă, prevalând împotriva lor. Obârşia filosofică a noţiunii noastre politice curente de libertate este încă foarte manifestă la scriitorii politici din secolul al optsprezecelea când, de exemplu, Thomas Paine insista că „pentru a fi liber este suficient ca omul să o vrea", o vorbă pe care Lafayette a aplicat-o statului-naţiune: *„Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'etre."*

Evident, asemenea cuvinte erau ecoul filosofici politice a lui Jean-Jacques Rousseau, care a rămas cel mai consecvent reprezentant al teoriei suveranităţii pe care a derivat-o direct din voinţă, astfel încât a putut să conceapă puterea politică după chipul şi asemănarea strictă a voinţei-putere individuale. El afirma împotriva lui Montesquieu că puterea trebuie să fie suverană, adică indivizibilă, deoarece „o voinţă divizată ar fi de neconceput". Nu a evitat consecinţele acestui individualism extrem şi a susţinut că într-un stat ideal „cetăţenii n-ar comunica de fel între dânşii", că pentru a evita facţiunile „fiecare cetăţean să-şi exprime numai părerea sa". In realitate teoria lui Rousseau este respinsă pentru simplul motiv că „este absurd ca voinţa să-şi făurească singură lanţuri pentru viitor"[21]; o comunitate efectiv fondată pe această voinţă suverană nu ar fi construită pe nisip, ci pe nisipuri mişcătoare, întreaga activitate politică este, şi a fost întotdeauna, îndeplinită într-un cadru elaborat de legături şi obligaţii pentru viitor - precum legile şi constituţiile, tratatele şi alianţele - care toate derivă în ultimă instanţă din facultatea de a promite si de a-şi ţine promisiunile în faţa incertitudinilor esenţiale ale viitorului. In plus, un stat în care nu există co-

municare între cetățeni şi unde fiecare om îşi exprimă numai părerea sa este prin definiție o tiranie. Faptul că facultatea voinței si voința-putere în şi prin sine, nelegată de nici o altă facultate, este o capacitate esențialmente non-politică şi chiar antipolitică, nu este nicăieri atât de evident ca în absurdităţile la care a fost condus Rousseau si în seninătatea curioasă cu care le-a acceptat.

Din punct de vedere politic, această identificare a libertății cu suveranitatea este poate cea mai pernicioasă şi mai periculoasă consecința *a* echivalării filosofice a libertății cu liberul arbitru. Deoarece ea conduce fie la o negare a libertății umane - şi anume, dacă se înțelege că oamenii, orice ar putea fi ei, nu sunt niciodată suverani - fie la înțelegerea că libertatea unui om, a unui grup sau a unui corp politic poate fi cumpărată doar cu prețul libertății, i.e., suveranității, celorlalți, în cadrul conceptual al filosofiei tradiționale este într-adevăr foarte dificil să înțelegem cum libertatea şi non-suveranitatea pot să coexiste sau, pentru a spune altfel, cum libertatea ar putea fi dată oamenilor în condiții de non-suveranitate. De fapt, este la fel de nerealist să negăm libertatea din cauza faptului non-suveranității umane, după cum este la fel de periculos să credem că cineva poate fi liber — ca individ sau ca grup — doar dacă este suveran. Faimoasa suveranitate a corpurilor politice a fost întotdeauna o iluzie care, în plus, poate fi menținută numai prin instrumentele violenței, adică cu mijloace esențialmente non-politice. în condiții umane, care sunt determinate de faptul că nu omul ci oamenii trăiesc pe pământ, libertatea şi suveranitatea sunt atât de puțin identice încât ele nici măcar nu pot să existe simultan. Acolo unde' oamenii vor să fie suverani, ca indivizi sau ca grupuri organizate, ei trebuie să se supună oprimării voinței, fie ace'asta voința individuală cu care mă impun eu însumi, fie „voința generală" a unui grup organizat. Dacă oamenii vor să fie liberi, exact suveranitatea este cea la care ei trebuie să renunțe.

IV

întrucât întreaga problemă a libertății apare pentru noi în orizontul tradițiilor creştine, pe de-o parte, şi dintr-o tradiție filosofică originar antipolitică, pe de alta, ne este greu să înțelegem că poate exista o libertate ce nu este un atribut al voinței, ci un accesoriu al lui a face şi a acționa. Aşadar, să ne întoarcem încă o dată la Antichitate, i.e., la tradițiile ei politice şi pre-filosofice, desigur nu de dragul erudiției şi nici măcar din cauza continuității tradiției noastre, ci pur şi simplu pentru că o libertate resimțită numai în cursul acțiunii nu a mai fost niciodată articulată cu aceeaşi claritate clasică, deşi, desigur, omenirea nu a pierdut niciodată complet această experiență.

Totuşi, din motive pe care le-am menționat mai înainte şi care nu pot fi discutate aici, această expresie nu este niciunde mai dificil de înțeles decât în scrierile filosofilor. Am merge, desigur, prea departe să încercăm să distilăm, cum s-ar spune, concepte adecvate din corpul literaturii non-filosofice, din scrierile poetice, dramatice, istorice şi politice, a căror articulare ridică experiențele într-un domeniu al splendorii care nu este domeniul gândirii conceptuale. Şi pentru scopul nostru acest lucru nu este necesar. Pentru că orice trebuie să ne spună literatura antică, greacă şi latină, despre aceste probleme este în ultimă instanță înrădăcinat în faptul ciudat că atât limba greacă cât şi limba latină posedă două verbe pentru a desemna ceea ce în mod unitar numim „a acționa". Cele două verbe greceşti sunt *archein*: a începe, a conduce şi, în sfârşit, a domni; şi *prattein*: a duce ceva la bun sfârşit. Verbele latineşti corespunzătoare sunt *agere:* a pune ceva în mişcare; şi *gerere,* care este greu de tradus şi înseamnă cumva continuarea răbdătoare şi susținută a actelor trecute, al căror rezultat sunt *res gestae,* faptele şi evenimentele pe care le numim istorice, în ambele cazuri acțiunea apare în două stadii diferite; primul ei stadiu este un început prin care ceva nou intră în lume. Cuvântul grecesc *archein*, care indica faptul de a începe, a conduce, a domni, adică calitățile remarcabile ale omului liber, este martorul unei

experienţe în care a fi liber şi capacitatea de a începe ceva nou coincid. Libertatea, aşa cum am spune astăzi, era experimentată în spontaneitate. Sensul multiplu al lui *archein* indică următoarele: ceva nou ar putea să înceapă numai aceia care sunt deja conducători (i.e., şefii de familie care domnesc peste sclavi şi familie) şi care astfel s-au eliberat de necesităţile vieţii pentru acţiuni în ţări îndepărtate sau cetăţenie în polis; în fiecare caz, ei nu mai conduceau dar erau conducători între conducători, mişcându-se printre egalii lor, primind ajutorul lor în calitate de conducători pentru a începe ceva nou, pentru a porni o nouă acţiune; deoarece numai cu ajutorul altora *archon*, conducătorul, iniţiatorul, şeful putea să acţioneze cu adevărat; *prattein,* să ducă la bun sfârşit tot ceea ce începuse să facă.

în limba latină, a fi liber şi a începe sunt, de asemenea, interconectate, deşi într-un mod diferit. Libertatea romană era o moştenire lăsată prin testament poporului roman de către fondatorii Romei; libertatea lor era legată de începutul pe care strămoşii îl stabiliseră prin fondarea oraşului, ale cărui probleme descendenţii trebuiau să le rezolve, ale cărei consecinţe trebuiau să le suporte şi ale cărui fundaţii ei trebuiau să le „sporească", împreună, toate acestea sunt res *gestae* ale republicii romane. Prin urmare, istoriografia romană, esenţialmente la fel de politică ca şi istoriografia greacă, nu a fost niciodată mulţumită cu simpla naraţiune a marilor fapte şi evenimente; spre deosebire de Tucidide sau Herodot, istoricii romani s-au simţit întotdeauna legaţi de începutul istoriei romane deoarece acest început conţinea elementul autentic al libertăţii romane şi astfel îşi făceau politică istoria lor; orice trebuiau să relateze, ei începeau cu *nb urbe condita,* cu fondarea oraşului, garanţia libertăţii romane.

Am menţionat deja că conceptul antic de libertate nu a jucat nici un rol în filosofia greacă tocmai din cauza originii sale exclusiv politice. Scriitorii romani, este adevărat, s-au răzvrătit uneori împotriva tendinţelor antipolitice ale şcolii socratice, însă ciudata lor lipsă de talent filosofic aparent i-a împiedicat să descopere un concept teoretic de libertate care

ar fi putut ii adecvat propriilor lor experienţe şi marilor instituţii ale libertăţii prezente în *res publica* romană. Dacă istoria ideilor ar fi atât de consistentă pe cât îşi imaginează uneori istoricii, ar trebui să avem chiar şi mai puţine speranţe de a găsi o idee de libertate validă politic la Augustin, marele gânditor creştin care, de fapt, a introdus liberul arbitru paulinian, împreună cu complicaţiile ei, în istoria filosofiei. Or, găsim la Augustin nu numai discutarea libertăţii ca *liberum arbitrium,* încât această discuţie devine decisivă pentru tradiţie, ci şi o noţiune concepută în mod complet diferit care apare în mod caracteristic în singurul său tratat politic, în *De Civitate Dei.* în *Cetatea lui Dumnezeu,* Augustin, cum este şi firesc, vorbeşte pe baza experienţelor specific romane mai mult decât în oricare alta dintre scrierile sale, iar libertatea este concepută acolo nu ca o dispoziţie umană interioară, ci ca o caracteristică a existenţei umane în lume. Omul nu posedă cu adevărat libertatea; mai curând, el, sau mai bine spus, venirea lui pe lume, este echivalată cu apariţia libertăţii în univers; omul este liber pentru că el este un început şi a fost creat astfel după ce universul se născuse deja: *[Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit.* [22] Prin naşterea fiecărui om se reafirmă acest început iniţial, pentru că în fiecare moment ceva nou vine într-o lume deja existentă care va continua să existe după fiecare moarte individuală. Pentru că el este un început, omul poate să înceapă; a fi uman şi a fi liber sunt unul şi acelaşi lucru. Dumnezeu 1-a creat pe om pentru a introduce în lume facultatea începutului: libertatea.

Puternicele tendinţe antipolitice ale creştinismului timpuriu sunt atât de familiare încât ideea că un gânditor creştin a fost primul care a formulat implicaţiile filosofice ale vechii idei politice de libertate ni se pare aproape paradoxală. Singura explicaţie ce ne vine în minte este aceea că Augustin a fost atât roman cât şi creştin şi că în această parte a operei lui a formulat experienţa politică centrală a antichităţii romane, care era aceea că libertatea *qua* început a devenit manifestă în actul fondării. Insă sunt convinsă că această impresie s-ar schimba considerabil dacă spusele lui Iisus din

Nazaret ar fi luate mai în serios în implicaţiile lor filosofice. Găsim în aceste părţi ale Noului Testament o înţelegere extraordinară a libertăţii şi mai ales a puterii inerente în libertatea umană; dar capacitatea umană ce corespunde acestei puteri care, după spusele Evangheliei, este capabilă să mute munţii, nu este voinţa, ci credinţa. Opera credinţei, de fapt produsul ei, este ceea ce evangheliile numeau „miracole", un cuvânt cu multe sensuri în Noul Testament şi dificil de înţeles. Putem neglija aici dificultăţile si să ne referim numai la acele pasaje în care miracolele sunt în mod clar nu evenimente supranaturale ci doar ceea ce toate miracolele, cele făcute de oameni nu mai puţin decât cele făcute de un agent divin, trebuie să fie întotdeauna, şi anume întreruperi ale vreunei serii naturale de evenimente, ale vreunui proces automat, în contextul cărora ele constituie surpriza totală.

Fără îndoială, viaţa umană, plasată pe pământ, este înconjurată de procese automate - de procesele naturale de pe pământ care, la rândul lor, sunt înconjurate de procese cosmice şi noi înşine suntem conduşi de forţe similare atâta vreme cât şi noi suntem o parte a naturii organice. Mai mult decât atât, viaţa noastră politică, în ciuda faptului de a fi domeniul acţiunii, are loc, de asemenea, în mijlocul proceselor pe care le numim istorice şi care tind să devină la fel de automate ca şi procesele naturale sau cosmice, deşi au fost începute de oameni. Adevărul este că automatismul este inerent tuturor proceselor, oricare ar fi originea lor - acesta este motivul pentru care nici un act unic şi nici un eveniment unic nu poate niciodată, odată pentru totdeauna, să elibereze şi să salveze un om sau o naţiune sau omenirea. Este în natura proceselor automate cărora le este supus omul, dar în cadrul şi împotriva cărora el se afirmă prin acţiune, de a putea doar să ruineze viaţa umană. Odată ce procesele istorice, create de om, au devenit automate, ele nu sunt mai puţin ruinătoare decât procesul vieţii naturale ce ne conduce organismul şi care în termenii lui, adică în mod biologic, duce de la existenţă la non-existenţă, de la naştere la moarte. Ştiinţele istorice cunosc doar foarte bine astfel de cazuri de civilizaţii împietrite şi decâzând fără speranţă, în care pieirea pare

predestinată, precum o necesitate biologica, şi întrucât asemenea procese istorice de stagnare pot să se dureze şi să se dilate timp de secole, ele chiar ocupă de departe cel mai mare spaţiu în istoria scrisă; perioadele de existenţă liberă au fost întotdeauna relativ scurte în istoria omenirii.

Ceea ce de obicei rămâne intact în perioadele de împietrire şi pieire predestinată este facultatea libertăţii însăşi, capacitatea pură de a începe, care animă si inspiră toate activităţile umane si este sursa ascunsă a producerii tuturor lucrurilor mari şi frumoase. Dar atâla vreme cât această sursă rămâne ascunsă, libertatea nu este o realitate mundană, tangibilă; adică nu este politică. Deoarece sursa libertăţii rămâne prezentă chiar şi atunci când viaţa politică a devenit împietrită şi acţiunea politică neputincioasă să întrerupă procesele automate, libertatea poate fi foarte uşor confundată cu un fenomen esenţialmente non-politic; în asemenea circumstanţe, libertatea nu este resimţită ca un mod de viaţă cu propria sa „virtute" şi virtuozitate, ci ca un dar suprem pe care doar omul, dintre toate creaturile pământeşti, pare să-1 fi primit, dar care, cu toate acestea, se dezvoltă complet numai când acţiunea a creat propriul ei spaţiu mundan în care poate ieşi din ascunzătoare, cum s-ar spune, şi îşi poate face apariţia.

Fiecare acţiune, văzută nu din perspectiva agentului, ci a procesului în cadrul căruia apare şi al cărui automatism îl întrerupe, este uri „miracol" — adică ceva la care nu ne-am aşteptat. Dacă este adevărat că acţiunea şi începutul sunt, în esenţă, acelaşi lucru, reiese că putinţa de a face miracole trebuie şi ea să se afle printre facultăţile umane. Acest lucru sună mai ciudat decât este în realitate. 'Ţine de natura fiecărui nou început ca el să intre în lume ca o „improbabilitate infinită" şi totuşi acest improbabil infinit este exact ceea ce constituie de fapt însăşi textura a tot ceea ce numim real. întreaga noastră existenţă se bazează, la urma urmei, pe un lanţ de miracole, ca să spunem aşa - naşterea pământului, dezvoltarea vieţii organice pe suprafaţa lui, evoluţia omenirii pornind de la speciile animale. Pentru că din punctul de vedere al proceselor din univers şi din natură şi a

probabilităţilor lor statistic copleşitoare, naşterea pământului din procese cosmice, formarea vieţii organice din procese interorganice, evoluţia omului, în cele din urmă, din procesele vieţii organice sunt toate „improbabilităţi infinite", ele sunt „miracole" în limbajul cotidian. Datorită acestui element „miraculos" prezent în întreaga realitate evenimentele, oricât de bine anticipate în teamă sau speranţă, ne surprind odată ce au ajuns să se întâmple, însuşi impactul unui eveniment nu este niciodată pe de-a-ntregul explicabil; factualitatea sa transcende în principiu orice anticipare. Experienţa ce ne spune că evenimentele sunt miracole nu este nici arbitrară, nici sofisticată; ea este, dimpotrivă, cât se poate de naturală şi, într-adevăr, în viaţa obişnuită este aproape un loc comun. Fără aceasta experienţă comună, partea atribuită de religie miracolelor supranaturale ar fi aproape imposibil de înţeles.

Am ales exemplul proceselor naturale care sunt întrerupte de apariţia vreunei „improbabilităţi infinite" pentru a ilustra că ceea ce numim real în experienţa obişnuită s-a născut în cea mai mare parte prin coincidenţe ce sunt mai ciudate decât ficţiunea. Desigur, exemplul îşi are limitele lui şi nu poate fi pur şi simplu aplicat domeniului problemelor umane. Ar fi pură superstiţie de a spera în miracole, în „improbabilul infinit", în contextul proceselor istorice şi politice automate, deşi nici măcar aceasta nu ar putea fi întotdeauna complet exclusă. Istoria, spre deosebire de natură, este plină de evenimente; aici miracolul accidentului şi improbabilitalea infinită apar atât de frecvent încât pare ciudat să vorbeşti de miracole, însă motivul acestei frecvenţe este numai acela că procesele istorice sunt create şi întrerupte constant din iniţiativa umană, de *inilium* că omul este în măsura în care el este o fiinţă activă. Prin urmare, nu este câtuşi de puţin vorba despre superstiţie, este chiar o dovadă de realism a căuta ceea ce nu poate fi prevăzut si prezis, a fi pregătit şi a aştepta „miracole" în domeniul politic. Şi cu cât balanţa se înclină mai mult în favoarea dezastrului, cu atât mai miraculoasă va apărea fapta făcută în libertate; pentru că dezastrul, nu salvarea, este cel care se produce întotdeauna

în mod automat şi trebuie, prin urmare, să apară întotdeauna ca fiind irezistibil.

In mod obiectiv, adică dintr-un punct de vedere exterior şi fără a ține cont că omul este un început şi un începător, şansele ca mâine să fie la fel ca azi sunt întotdeauna copleşitoare. Nu la fel de copleşitoare, desigur, dar foarte aproape, ar fi şansele ca *nici un* pământ să nu mai apară vreodată din evenimente cosmice, ca *nici* o viață să nu se mai dezvolte din procese anorganice şi *nici* un om să nu mai apară din evoluția vieții animale. Diferența decisivă dintre „improbabilitățile infinite" pe care se bazează viața noastră pământească şi caracterul miraculos inerent acelor evenimente care stabilesc realitatea istorică este că, în domeniul problemelor umane, cunoaştem autorul „miracolelor". Oamenii sunt cei care le fac — oamenii care, pentru că au primit darul dublu al libertății şi acțiunii, pot stabili propria lor realitate.

5.

Criza educației

I

Criza generală care s-a abătut asupra întregii lumi moderne şi care atinge aproape toate sferele vieții umane se manifestă diferit în fiecare țară, implicând zone diferite şi luând forme diferite. In America, unul dintre aspectele ei cele mai caracteristice şi mai relevante este criza periodică a educației care, cel puțin în ultima decadă, a devenit o problemă politică de primă mărime, prezentată aproape zilnic în presă. Desigur, nu este nevoie de multă imaginație pentru a detecta pericolele unui declin permanent al standardelor elementare în întregul sistem şcolar, iar gravitatea problemei a fost subliniată cum se cuvine prin nenumăratele eforturi zadarnice ale autorităților educaționale de a stăvili valul. Totuşi, dacă cineva compară această criză a educației cu experiențele politice ale altor țări în secolul al douăzecelea, cu frământarea revoluționară de după primul război mondial, cu lagărele de concentrare şi exterminare sau chiar cu boala profundă care, în ciuda imaginilor de prosperitate ce voiau să dovedească opusul, s-a răspândit în întreaga Europă odată cu sfârşitul celui de-al doilea război mondial, este destul de greu să acorzi unei crize a educației toată atenția pe care o merită. Ba chiar există tentația de a o considera ca un fenomen local, fără legătură cu problemele mai mari ale secolului, ce trebuie pus pe seama anumitor particularități ale vieții în Statele Unite care nu îşi pot găsi un echivalent în alte părți ale lumii.

Insă, dacă acest lucru ar fi adevărat, criza sistemului nostru şcolar nu ar fi devenit o problemă politică şi autorităţile educaţionale nu ar fi fost incapabile să-i facă faţă. Cu siguranţă, aici este implicat mai mult decât chestiunea spinoasă de a afla de ce nu ştie Johnny să citească. In plus, există întotdeauna tentaţia de a crede că este vorba de probleme specifice, bine delimitate de frontiere istorice şi naţionale si care sunt importante numai pentru cei imediat afectaţi. Exact această credinţă este cea care în zilele noastre s-a dovedit în mod constant a fi falsă. Se poate considera ca o regulă generală a acestui secol că orice este posibil într-o ţară, poate fi la fel de posibil, în viitor ui previzibil, în aproape toate celelalte ţări.

In afară de aceste motive generale care ar face să pară de dorit ca profanul să se preocupe de probleme din domenii despre care, din punctul de vedere al specialistului, poate să nu ştie nimic (şi acesta, întrucât nu sunt un educator profesionist, este desigur cazul meu atunci când mă ocup de o criză a educaţiei), există un alt motiv mult mai convingător pentru ca el să se preocupe de o situaţie critică în care nu este implicat imediat. Şi aceasta este ocazia, oferită de însuşi faptul crizei - care face să cadă măştilor şi şterge prejudecăţile — de a explora şi cerceta tot ce a fost dat la iveală despre esenţa problemei, iar esenţa educaţiei este natalitatea, faptul că fiinţele umane se *nasc* în lume. Dispariţia prejudecăţilor înseamnă pur şi simplu că am pierdut răspunsurile pe care ne bazăm de obicei, fără măcar să înţelegem că ele au fost iniţial răspunsuri la întrebări. O criză ne forţează să revenim la întrebările înseşi şi cere de la noi răspunsuri, noi sau vechi, dar în orice caz judecăţi directe. O criză nu devine catastrofală decât atunci când îi răspundem prin idei preconcepute, adică prin prejudecăţi. O astfel de atitudine nu numai că ascute criza dar ne face să pierdem experienţa realităţii şi posibilitatea de a reflecta, pe care o oferă.

Oricât de clar se poate prezenta o problemă generală într-o perioadă de criză, nu este, totuşi, niciodată posibil să se izoleze complet elementul universal de circumstanţele concrete si specifice în care îşi face apariţia. Deşi criza educaţiei poate afecta întreaga lume, este caracteristic faptul că întâlnim forma ei extremă în America, motivul fiind faptul că

probabil numai în America o criză a educației ar putea, cu adevărat, să devină un factor politic, în America, de fapt, educația joacă un rol diferit şi, din punct de vedere politic, incomparabil mai important decât cel pe care îl joacă în alte țări. Aceasta se explică, din punct de vedere tehnic, prin faptul că America a fost întotdeauna o țară de imigranți; este evident că amestecul extrem de dificil al grupurilor etnice cele mai diverse într-un singur popor — niciodată încununat, pe deplin de succes, clar reuşind mereu peste aşteptări - nu poate fi *realizat* decât prin şcolarizarea, educația şi americanizarea copiilor de imigranți, întrucât pentru cei mai mulți dintre aceşti copii engleza nu este limba lor maternă ci trebuie învățată în şcoală, şcolile trebuie, evident, să-şi asume funcții care într-un stat-națiune ar fi îndeplinite, în mod normal, de către părinți.

însă, mai important pentru considerațiile noastre este rolul pe care imigrația continuă îl joacă în conştiința politică şi în spiritul țării. America nu este pur şi simplu o țară colonială în căutare de imigranți pentru popularea ei, imigranți de care nu ține cont în structura sa politică. Pentru America factorul determinant a fost întotdeauna deviza înscrisă pe fiecare bancnotă de un dolar: *Novus Ordo Seclorum,* O Nouă Ordine a Lumii, iar imigranții, noii veniți, sunt pentru țară o garanție că ea reprezintă o nouă ordine. Scopul acestei noi ordini, a acestei întemeieri a unei lumi noi opusă celei vechi, a fost şi este de a suprima sărăcia şi oprimarea. Dar în acelaşi timp măreția ei constă în faptul că, de la început, această ordine nouă nu s-a închis față de lumea din afară - aşa cum a fost peste tot obiceiul în fondarea utopiilor - pentru a o confrunta cu un model perfect şi nici nu a căutat să impună pretenții imperiale sau să (ie propovăduită altora ca o evanghelie. Mai curând, relația ei cu lumea exterioara a fost caracterizata de la început prin faptul că această republică, care plănuia să abolească sărăcia şi sclavia, i-a primit pe toți săracii şi oprimații pământului. Cum spunea John Adams în 1765, adică înaintea Declarației de Independență — „Consider întotdeauna colonizarea Americii ca începutul unui mare plan şi proiect al Providenței pentru iluminarea şi emanciparea părții înrobite a omenirii pe întreg pământul."

Aceasta este intenţia fundamentală sau legea fundamentală conform căreia America îşi începea existenţa istorică şi politică.

Entuziasmul extraordinar pentru ceea ce este nou, care se dezvăluie aproape în fiecare aspect al vieţii cotidiene americane, şi încrederea simultană într-o „perfectibilitate indefinita" care, remarca Tocqueville, constituie crezul „omului neinstruit" obişnuit şi care, ca atare, precede cu aproape o sută de ani aceeaşi evoluţie în alte ţări occidentale, probabil ar li trebuit să aibă ca rezultat, în orice caz, acordarea unei atenţii mai mari şi conferirea unei semnificaţii mai mari noilor veniţi prin naştere, adică copiilor, pe care, atunci când ieşeau din copilărie şi erau pe punctul de a intra, ca adolescenţi, în comunitatea adulţilor, grecii îi numeau pur şi simplu *oi neoi*, cei noi. La aceasta se adaugă, însă, faptul că acest patos al noului nu a devenit un concept şi o noţiune politică decât în secolul al optsprezecelea, deşi este considerabil mai vechi decât acest secol; şi acest fapt a căpătat o importanţă decisivă pentru semnificaţia educaţiei, începând de aici s- a dezvoltat la început un ideal educaţional cu o nuanţă de rousseauism şi de fapt direct influenţat de Rousseau, în care educaţia a devenit un instrument politic şi activitatea politică însăşi a fost concepută ca o formă de educaţie.

Rolul jucat de educaţie în toate utopiile politice, începând din Antichitate până în zilele noastre, arată cât de firesc pare să începi o lume nouă cu cei ce sunt noi prin naştere şi prin natură, în ceea ce priveşte politica, aceasta implică, desigur, o profundă greşeală de concepţie: în locul unei uniuni cu semenii în încercarea de a acţiona prin persuasiune şi de a se expune riscului de a eşua, se intervine într-o manieră dictatorială, bazată pe superioritatea absolută a adultului şi se încearcă să se prezinte noul ca un *fait accompli,* adică ca şi cum noul exista deja. Din acest motiv, în Europa, credinţa că trebuie să se înceapă cu copii dacă se doreşte crearea unor condiţii noi a rămas, în principal, monopolul mişcărilor revoluţionare de orientare tiranică care, atunci când au venit la putere, i-au îndepărtat pe copii de părinţii lor şi pur şi simplu i-au îndoctrinat. Educaţia nu poate juca nici un rol în politică, fiindcă în politica întotdeauna cei care au ceva de spus sunt

cei deja educați. Oricine vrea să educe adulți vrea, în realitate, să facă paznicul lor și să-i îndepărteze de orice activitate politică, întrucât adulții nu pot fi educați, cuvântul „educație" are o rezonanță neplăcută în politică; se pretinde a educa când, de fapt, scopul este constrângerea fără folosirea forței. Cel care vrea cu adevărat să creeze o nouă ordine politică prin educație, adică nefăcând apel nici la forță, nici la constrângere, nici la persuasiune, trebuie să se ralieze teribilei concluzii platonice: alungarea tuturor oamenilor mai în vârstă din statul ce urmează să fie fondat. Dar, în realitate, se refuză să se acorde chiar acelor copii, pe care cineva vrea să-i educe pentru a fi cetățenii unui mâine utopic, rolul ce va fi al lor în corpul politic pentru că, din punctul de vedere al celor noi, orice lucru nou pe care îl poate propune lumea matură este cu necesitate mai bătrân decât ei înșiși. Este în însăși natura condiției umane ca fiecare nouă generație să crească într-o lume veche, astfel încât a pregăti o nouă generație pentru o lume nouă traduce în fapt dorința de a refuza noilor veniți propria lor șansă de a inova.

Acesta nu este câtuși de puțin *cazul* în America și exact acest fapt este cel care face atât de greu de judecat corect aceste chestiuni aici. Rolul politic pe care realmente îl joacă educația într-o țară de imigranți, faptul că școlile nu servesc numai la americanizarea copiilor ci îi afectează și pe părinții lor și contribuie la descotorosirea de o lume veche pentru a intra într-una nouă, întreține iluzia că o lume nouă este pe cale de a se construi prin educația copiilor. Desigur, adevărata situație nu este nicidecum aceasta. Chiar și în America, lumea în care copiii sunt introduși este o lume veche, adică o lume pre-existentă, construită de cei vii și cei morți și care nu este nouă decât pentru cei care au intrat de curând în ea prin imigrație. Dar acolo iluzia este mai puternică decât realitatea deoarece ea țâșnește direct dintr-o experiență americană fundamentală, experiența că se poate fonda o nouă ordine și, ceea ce înseamnă mai mult, ca se poate fonda cu conștiința deplină a unei continuități istorice, pentru că expresia „Lume Nouă" nu are sens decât în raport cu Lumea Veche care, deși admirabilă din alte puncte de vedere, a fost

respinsă deoarece nu a putut să găsească nici o soluţie la problemele sărăciei şi oprimării.

Or, în ceea ce priveşte educaţia, ea a trebuit să aştepte secolul nostru pentru ca iluzia ce a apărut din patosul noului să producă consecinţele sale cele mai grave, în primul rând, ea a făcut posibil ca acel complex de teorii educaţionale moderne ce îşi avea originea în Europa Centrală şi care constă dintr-un uluitor amestec de sens şi nonsens să realizeze, sub flamura educaţiei progresive, una dintre cele mai radicale revoluţii în întregul sistem al educaţiei. Ceea ce în Europa a rămas un experiment testat ici şi colo în şcoli singulare şi instituţii educaţionale izolate şi extinzându-şi apoi treptat influenţele în anumite medii, în America, acum douăzeci şi cinci de ani, a răsturnat complet, de la o zi la alta, toate tradiţiile şi toate metodele consacrate de predare şi învăţare. Nu voi intra îri detalii şi las în afara discuţiei şcolile private şi mai ales sistemul şcolar parohial romano-catolic. Faptul semnificativ este că de dragul anumitor teorii, bune sau rele, toate regulile raţiunii umane sănătoase au fost îndepărtate. O asemenea procedură are întotdeauna o mare şi pernicioasă importanţă, mai ales într-o ţară ce se bazează atât de mult pe bun simţ în viaţa sa politică. Când în chestiuni politice raţiunea umană sănătoasă eşuează sau renunţă la încercarea de a oferi răspunsuri ne confruntăm cu o criză; pentru că acest tip de raţiune reprezintă cu adevărat acel bun simţ în virtutea căruia noi şi cele cinci simţuri individuale ale noastre ne adoptăm la o singură lume comună tuturor şi cu ajutorul căruia umblăm încoace şi încolo prin ea. Dispariţia bunului simţ în ziua de azi este semnul cel mai sigur al crizei actuale. In fiecare criză o bucată de lume, ceva comun nouă tuturor, este distrusă. Eşecul bunului simţ, asemenea unei vergele magice pentru descoperirea izvoarelor, indică unde a apărut un asemenea loc gol.

în orice caz, răspunsul la întrebarea de ce nu poate Johnny să citească sau la întrebarea mai generală de ce standardele academice ale şcolii americane medii sunt atât de mult rămase în urma standardelor medii din toate ţările Europei nu este, din nefericire, pur şi simplu că această ţară este tânără şi nu a ajuns încă din urmă standardele Lumii

Vechi ci, dimpotrivă, că această țară în acest domeniu particular este cea mai „avansată" şi cea mai modernă din lume. Şi acest lucru este adevărat într-un dublu sens: nicăieri problemele educației unei societăți de masă nu au devenit atât de acute şi niciunde în altă parte teoriile cele mai moderne din domeniul pedagogic nu au fost acceptate atât de necritic şi de servil. Astfel, criza educației americane, pe de-o parte, anunță falimentul educației progresive şi, pe de alta, prezintă o problemă de o dificultate imensă pentru că ea a apărut în condițiile unei societăți de masă şi ca răspuns la cerințele ei.

în legătură cu aceasta, trebuie să ținem minte un alt factor mai general care, desigur, nu a determinat criza dar care a agravat-o într-o foarte mare măsură şi acesta este rolul unic pe care conceptul de egalitate îl joacă şi 1-a jucat întotdeauna în viața americană, în acest concept este implicat mult mai mult decât egalitatea în fața legii, de asemenea mai mult decât ridicarea distincțiilor de clasă, mai rnult chiar decât ceea ce este exprimat în *(raza* „egalitate de şanse", deşi aceea are o semnificație mai mare prin faptul că în opinia americană dreptul la educație este unul dintre drepturile civice inalienabile. Acesta din urmă a fost decisiv pentru structura sistemului şcolar public prin aceea că licee în sensul european există doar ca excepții, întrucât frecvența şcolară obligatorie se extinde până la vârsta de şaisprezece ani, fiecare copil trebuie să intre la cursul superior şi, prin urmare, cursul superior este esențialmente un fel de continuare a şcolii primare. Ca un rezultat al acestei lipse a unui liceu pregătirea pentru cursul de colegiu trebuie să fie oferită de colegile însele, ale căror programe suferă deci de o supraîncărcare cronică care, la rândul ei, afectează calitatea muncii depuse acolo.

La prima vedere cineva s-ar putea gândi că această anomalie stă în însăşi natura unei societăți de masă în care educația nu mai este un privilegiu al claselor bogate. O privire către Anglia, unde, după cum ştie toată lumea, educația secundară a devenit accesibilă în ultimii ani tuturor claselor, va arăta că nu aşa stau lucrurile. Hindca acolo, la sfârşitul şcolii primare, pentru elevi în vârstă de unsprezece ani, a fost instituit examenul redutabil care nu păstrează decât vreo zece

procente dintre elevii apţi pentru educaţie superioară. Rigoarea acestei selecţii nu a fost acceptată fără protest nici măcar în Anglia; în America ea ar fi fost pur şi simplu imposibilă. Ceea ce se urmăreşte în Anglia este „meritocraţia", care este în mod clar încă o dată instituirea unei oligarhii, de această dată nu prin avere sau naştere, ci prin talent. Insă aceasta înseamnă, deşi englezii pot să nu fie cu totul conştienţi că ţara, chiar şi sub un guvern socialist, va continua să fie guvernată aşa cum a fost din timpuri imemoriale, adică nici ca o monarhie, nici ca o democraţie, ci ca o oligarhie sau aristocraţie - ultima în cazul în care cineva adoptă punctul de vedere că cei mai dotaţi sunt şi cei mai buni, ceea ce este departe de a fi o certitudine, în America o astfel de împărţire aproape fizică a copiilor în dotaţi şi nedotaţi ar fi considerată intolerabilă. Meritocraţia contrazice principiul egalităţii, al unei democraţii egalitare, la fel de mult ca orice altă oligarhie.

Astfel, ceea ce face criza educaţională americană atât de acută este temperamentul politic al ţării, care se luptă să egalizeze sau să şteargă pe cât posibil diferenţele dintre tineri şi bătrâni, dintre cei dotaţi şi cei nedotaţi, în sfârşit, dintre copii si adulţi, mai ales dintre elevi şi profesori. Este evident că o asemenea egalizare poate fi de fapt realizată numai cu preţul autorităţii profesorului în detrimentul elevilor cei mai dotaţi. Totuşi, este la fel de evident, cel puţin pentru cineva care a venit vreodată în contact cu sistemul educaţional american, că această dificultate, înrădăcinată în atitudinea politică a ţârii, are de asemenea mari avantaje, nu doar din punct de vedere uman, ci şi pe plan educaţional; în orice caz, aceşti factori generali nu pot explica criza în care ne aflăm în prezent şi nici nu pot să justifice măsurile prin care această criză a fost precipitată.

II

Aceste măsuri ruinătoare pot fi urmărite schematic până la trei ipoteze fundamentale, care sunt toate foarte cunoscute. *Prima* este că există o lume a copilului şi o societate formată între copii care sunt autonome şi care trebuie pe cât

posibil lăsate să se guverneze singure. Adulții sunt acolo numai pentru a ajuta această guvernare. Autoritatea care spune copilului ce să facă şi ce să nu facă este de competența grupului tle copii însuşi — aceasta produce, printre alte consecințe, o situație în care adultul se află neajutorat în fața copilului si lipsit de contactul cu el. Adultul nu poate decât să-i spună să facă ce îi place lui şi apoi să împiedice să se întâmple cel mai mare rău. Relațiile reale şi normale dintre copii şi adulți, ce apar din faptul că oameni de toate vârstele sunt întotdeauna simultan împreună în lume, sunt astfel rupte. Esența acestei prime ipoteze fundamentale este deci de a nu lua în considerare decât grupul şi nu copilul ca individ.

Cât priveşte copilul în grup, el este desigur într-o situație mai rea decât înainte. Pentru că autoritatea unui grup, chiar şi a unui grup de copii, este întotdeauna mult mai puternică şi mai tiranică decât poate fi vreodată cea mai severă autoritate a unei persoane individuale. Dacă cineva o priveşte din punctul de vedere al copilului, şansele lui de a se răzvrăti sau de a face ceva pe cont propriu sunt practic nule; el nu se mai află într-o competiție foarte inegală cu o persoană care are, desigur, superioritate absolută asupra lui şi în competiție cu care el poate totuşi să conteze pe solidaritatea celorlalți copii, adică a egalilor lui; mai degrabă el se află în poziția, prin definiție fără speranță, a minorității unuia confruntat cu majoritatea absolută a tuturor celorlalți. Există foarte puțini oameni adulți care pot rezista unei asemenea situații, chiar si atunci când nu este sprijinită de mijloace externe de constrângere; copiii sunt pur şi simplu incapabili să o facă.

Aşadar, fiind emancipat de sub autoritatea adulților, copilul nu a fost eliberat, ci a fost supus unei autorități mult mai înspăimântătoare şi cu adevărat tiranică, tirania majorității, în orice caz, rezultatul este că aceşti copii au fost, ca să spunem aşa, izgoniți din lumea oamenilor mari. Ei sunt fie aruncați înapoi, fie predați tiraniei propriului lor grup împotriva căruia, din cauza superiorității lui numerice, nu se pot răzvrăti, cu care, pentru că sunt copii, nu pot discuta şi din care nu pot fugi în orice altă lume pentru că lumea adulților le este barată. Reacția copiilor la această presiune tinde să fie

ori conformism, ori delincventa juvenilă şi este frecvent un amestec al amândurora.

A doua ipoteza fundamentala care a intrat în discuţie în criza actuală are de-a face cu învăţământul. Sub influenţa psihologiei moderne şi a tezelor pragmatismului, pedagogia s-a transformat într-o ştiinţă a învăţării în general, astfel încât să fie complet emancipată de materialul real ce trebuie predat. Se credea că un profesor, este un om care poale pur şi simplu să predea orice; pregătirea sa era pentru a preda, şi nu pentru a stăpâni vreun subiect particular. Această atitudine, după cum vom vedea acum, este în mod firesc foarte strâns legată de o ipoteză fundamentală despre învăţare. Mai mult decât atât, în deceniile recente ea a avut ca rezultat o foarte serioasă neglijare a pregătirii profesorilor în propriile lor domenii, mai ales în colegiile publice, întrucât profesorul nu trebuie să-şi cunoască propriul subiect, se ajunge frecvent ca el să ştie doar cu puţin mai mult decât elevii săi. La rândul ei, aceasta înseamnă nu doar că studenţii se bazează realmente pe propriile lor resurse, ci şi că sursa cea mai legitimă a autorităţii profesorului ca persoana care, orice s-ar crede, ştie totvişi mai mult şi poate face mai mult decât elevul, nu mai este efectivă. Astfel, profesorul neautoritar, care ar vrea să se abţină de la toate metodele de constrângere pentru că este capabil să se bazeze pe propria autoritate, nu mai poate să existe.

Dar acest rol dăunător pe care îl joacă pedagogia şi profesorii din colegii în criza actuală a fost posibil numai din cauza unei teorii moderne despre învăţare. Aceasta a fost, foarte simplu, aplicarea logică a celei de-a *treia* ipoteze fundamentale în contextul nostru, o ipoteză pe care lumea modernă a susţinut-o timp de secole şi care şi-a găsit expresia conceptuală sistematică în pragmatism. Această ipoteză fundamentală este că poţi să ştii şi să înţelegi numai ceea ce ai făcut tu însuţi, iar aplicarea ei la educaţie este la fel de primitivă pe cât este de evidentă: să înlocuiască, pe cât posibil, pe a învăţa cu a face. Motivul pentru care nu a fost acordată nici un fel de importanţă stăpânirii de către profesor a propriului subiect era dorinţa de a-1 obliga la exerciţiul activităţii continue de învăţare astfel încât, după cum spuneau ei, el nu ar trece

la „cunoaştere moartă" ci, în schimb, ar demonstra în permanența modul cum se produce ea. Intenția conştienta era nu de a dobândi cunoaştere, ci de a inculca o abilitate, iar rezultatul a fost un fel de transformare a institutelor de învățământ în instituții profesionale care au fost tot atât de remarcabile în a învăța cum să conduci un automobil sau cum să foloseşti o maşină de scris sau, chiar mai important pentru „arta" de a trăi, cum să trăieşti cu alți oameni şi sa fii popular, pe cât au fost de incapabile să-i facă pe copii să dobândească cunoştințele normale ale unui curriculum standard.

Totuşi, această descriere este greşită nu numai pentru că, evident, exagerează pentru a susține punctul de vedere, ci pentru că eşuează să ia în considerare modul în care în acest proces a fost acordată o importanță specială estompării pe cât posibil a distincției dintre muncă şi joc — în favoarea primei. Jocul a fost privit ca modul cel mai viu şi mai potrivit pentru un copil de a se comporta în lume, ca singura formă de activitate care se dezvoltă spontan din existența sa de copil. Numai ceea ce poate fi învățat prin joc apreciază cum se cuvine această vioiciune. Activitatea caracteristică a copilului, se credea, constă în joc; învățarea în sensul vechi, prin forțarea unui copil să adopte o atitudine de pasivitate, îl obliga să renunțe la propria inițiativă care nu se manifestă decât în joc.

I^egătura strânsă dintre aceste două lucruri — înlocuirea lui a învăța cu a face şi a munci cu jocul - este direct ilustrată de învățarea limbilor: copilul trebuie să învețe vorbind, adică făcând, şi nu studiind gramatica şi sintaxa; cu alte cuvinte, el trebuie să învețe o limba străină în acelaşi fel în care a învățat propria sa limbă: ca şi cum s-ar juca şi în continuitatea neîntreruptă a simplei existențe. Lăsând la o parte întrebarea dacă acest lucru este posibil sau nu — este posibil, înlr-o măsură limitată, numai atunci când copilul este ținut toată ziua într-un mediu în care se vorbeşte altă limbă - este foarte clar că această procedură încearcă în mod conştient să țină copilul mai mare pe cât posibil la un nivel infantil, însuşi lucrul care ar trebui sa pregătească copilul pentru lumea adulților, obiceiul dobândit treptat de a munci în loc de a se juca, este suprimat în favoarea autonomiei lumii copilăriei.

Oricare ar fi legătura dintre a face şi a şti, sau oricare ar fi validitatea formulei pragmatice, aplicarea ei la educaţie, adică la modul în care copilul învaţă, tinde să facă absolută lumea copilăriei exact în acelaşi fel pe care 1-am observat în cazul primei ipoteze fundamentale. Şi aici, sub pretextul respectării independenţei copilului, el este exclus din lumea adulţilor şi ţinut în mod artificial în propria-i lume, în măsura în care aceasta poate fi numită lume. Această manieră de a ţine copilul la distanţă este artificială pentru că rupe relaţia naturală dintre oamenii mari şi copii, care constă printre altele în predare şi învăţare, şi pentru că, în acelaşi timp, dezminte faptul potrivit căruia copilul este o fiinţă umană în dezvoltare, iar copilăria este un stadiu temporar, o pregătire pentru vârsta adultă.

Criza actuală în America rezultă din recunoaşterea caracterului distructiv al acestor ipoteze fundamentale şi dinlr-o încercare disperată de a reforma întregul sistem educaţional, adică de a-1 transforma complet. Prin aceasta ceea ce se încearcă în realitate — cu excepţia planurilor pentru o sporire imensă a facilităţilor de pregătire în ştiinţele fizice şi în tehnologie - nu este altceva decât o restaurare: învăţarea va fi din nou condusă cu autoritate; jocul trebuie să se oprească în timpul orelor de şcoală şi trebuie din nou depusă o muncă serioasă; accentul se va muta de pe abilităţile extracurriculare pe cunoîişterea prescrisă prin curriculum; în sfârşit, se vorbeşte chiar de a transforma programele actuale de formare a profesorilor astfel încât profesorii înşişi vor trebui să înveţe ceva înainte de a se dezlănţui asupra copiilor.

Aceste reforme propuse, care se află încă în stadiul de discuţie şi sunt de interes pur american, nu trebuie să ne privească pe noi aici. Şi nici nu pot să discut problema mai tehnică, deşi în perspectivă poate chiar mai importantă, a modului în care să se reformeze programele şcolilor elementare şi secundare: din toate ţările astfel încât să fie aduse la nivelul cerinţelor complet noi ale lumii actuale. Ceea ce este important pentru argumentul nostru este o dublă întrebare. Care aspecte ale lumii moderne şi ale crizei ei s-au dezvăluit de fapt în criza educaţionala, adică care sunt adevăratele motive pentru care timp de decenii lucrurile au putut fi spuse şi

făcute într-o contradicție atât de evidentă cu bunul simț? Şi, a doua, ce putem învăța din această criză pentru esența educației — nu în sensul că cineva învață întotdeauna din greşeli ce nu trebuie să fie făcute, ci mai degrabă reflectând asupra rolului pe care educația îl joacă în fiecare civilizație, adică asupra obligației pe care existența copiilor o impune pentru fiecare societate umană. Vom începe cu a doua întrebare.

III

O criză a educației ar da naştere în orice moment unei serioase îngrijorări chiar dacă nu ar reflecta, cum o face în momentul de față, o criză şi o instabilitate mai generală în societatea modernă. Pentru că educația ține de activitățile cele mai elementare şi necesare ale societății umane care nu rămâne niciodată aşa cum este, ci se reînnoieşte continuu prin naştere, prin sosirea unor noi ființe umane. In plus, aceşti nou veniți nu au atins maturitatea, ci sunt încă în devenire. Astfel, copilul, subiectul educației, are pentru educator un dublu aspect: el este nou într-o lume ce îi este străină, şi el este în devenire, el este o nouă ființă umană şi este o ființă umană în devenire. Acest dublu aspect nu este nicidecum evident şi nu se aplică la formele de viață animală; el corespunde unei duble relații, relația față de lume, pe de-o parte, şi față de viață, pe de alta. Copilul împărtăşeşte starea de devenire cu toate lucrurile vii; în raport cu viața şi dezvoltarea ei, copilul este o ființă umană în devenire tot aşa cum un pisoi este o pisică în devenire. Dar copilul este nou numai în raport cu o lume ce a existat înaintea lui, care va continua după moartea lui si în care el trebuie să-şi petreacă viața. Dacă copilul nu ar fi un nou venit în această lume umană, ci pur şi simplu o creatură vie neterminată încă, educația ar fi doar o funcție a vieții şi nu ar trebui să conste în nimic altceva decât dintr-o preocupare pentru menținerea vieții şi din acea pregătire şi practică pentru viață pe care toate animalele şi-o asumă cu privire la puii lor.

îrisâ părinții umani nu numai ca au dat viață copiilor lor prin concepere şi naştere, dar simultan ei i-au introdus într-o

lume. în educaţie ei îşi asuma responsabilitatea pentru amândouă, pentru viaţa şi dezvoltarea copilului şi pentru continuarea lumii. Aceste responsabilităţi nu coincid deloc; ba chiar ele pot intra în conflict una cu cealaltă. Responsabilitatea pentru dezvoltarea copilului se întoarce într-un anumit sens împotriva lumii: copilul cere o protecţie şi o grijă speciala astfel încât nimic distructiv să nu i se poată întâmpla din cauza lumii. Dar lumea, de asemenea, are nevoie de protecţie pentru a evita ca ea să nu fie invadată şi distrusă prin atacul noului ce o izbeşte cu fiecare nouă generaţie.

Deoarece copilul trebuie să fie protejat împotriva lumii, locul său tradiţional este în familie, ai cărei membri adulţi se întorc zilnic din lumea exterioară şi se retrag în securitatea vieţii private între patru pereţi. Aceşti patru pereţi, între care se trăieşte viaţa privată de familie a oamenilor, reprezintă un scut împotriva lumii şi mai ales împotriva aspectului public al lumii. Ei închid un loc sigur fără de care nici un lucru viu nu poate creşte. Acest lucru rămâne valabil nu numai pentru copilărie, ci pentru viaţa umană în general. Oriunde aceasta din urmă este consecvent expusă lumii fără protecţia intimităţii şi a securităţii calitatea ei vitală este distrusă. In lumea publică, comună tuturor, contează persoanele şi munca, adică munca mâinilor noastre prin care fiecare dintre noi contribuie la lumea noastră comună; dar viaţa *qua* viaţă nu contează acolo. Lumea nu poate să ţină seama de ea şi ea trebuie ascunsă şi protejată de lume.

întreaga viaţă, nu doar viaţa vegetativă, apare din întuneric şi, oricât de puternică este tendinţa ei naturală de a ieşi la lumină, are nevoie cu toate acestea de securitatea întunericului pentru a creşte cât de cât. Acesta poate fi într-adevâr motivul pentru care copii ai unor părinţi faimoşi o apucă atât de des pe căi greşite. Faima penetrează cei patru pereţi, invadează spaţiul lor privat, aducând cu ea, mai ales în condiţiile de astăzi, strălucirea nemiloasă a domeniului public, care inundă totul în vieţile private ale celor în cauză astfel încât copiii nu mai au un loc sigur în care pot creşte. Dar exact aceeaşi distrugere a spaţiului vital apare oricând se încearcă transformarea copiilor într-un fel de lume. Printre aceste grupuri de egali apare atunci un anumit tip de viaţă publică

și, lăsând la o parte faptul că nu este una reală și că întreaga încercare este un fel de fraudă, faptul dăunător rămâne că ei, copiii - adică ființe umane în devenire dar nu încă complete - sunt prin aceasta forțați să se expună în lumina unei existențe publice.

Că educația modernă, în măsura în care încearcă să stabilească o lume a copiilor, distruge condițiile necesare pentru dezvoltarea și creșterea vitală, pare evident. Dar că un asemenea rău făcut copilului în dezvoltare ar fi rezultatul educației moderne șochează puternic, deoarece această educație susține că scopul ei exclusiv a fost de a servi copilul și s-a răzvrătit împotriva metodelor trecutului întrucât acestea nu țînuseră suficient cont de natura lăuntrică a copilului și de nevoile lui. „Secolul Copilului", după cum ne reamintim, voia să emancipeze? copilul și să-1 elibereze de standardele derivate din lumea adultă. Atunci cum s-a întâmplat că cele mai elementare condiții ale vieții, necesare pentru creșterea si dezvoltarea copilului au fost neglijate sau pur și simplu nu au fost recunoscute? Cum s-a putut întâmpla că acel copil a fost expus la ceea ce *caracteriza* mai mult decât orice lumea adultă, la aspectul ei public, după ce abia se ajunsese la concluzia că greșeala întregii educații trecute fusese să vadă copilul doar ca pe un adult nedezvoltat?

Motivul acestei ciudate stări de lucruri nu are nimic direct de-a face cu educația; mai curând el trebuie găsit în judecățile și prejudecățile despre natura vieții private și a lumii publice și relația dintre ele care a fost caracteristică societății moderne de la începutul vremurilor moderne și pe care educatorii, când au început în cele din urmă, relativ târziu, să modernizeze educația, au acceptat-o ca ipoteze evidente fără a fi conștienți de consecințele pe care ele trebuie să le aibă cu necesitate pentru viața copilului. Particularitatea vieții moderne, si nicidecum o chestiune firească, este aceea că ea privește viața, adică viața pământească atât a individului cât și a familiei, ca bunul cel mai de preț; și din acest motiv, spre deosebire de toate secolele anterioare, a eliberat această viață și toate activitățile ce au de-a face cu menținerea și îmbogățirea ei de secretul intimității și le-a expus la lumina lumii publice. Aceasta este semnificația reală

a emancipării muncitorilor şi femeilor, nu ca persoane, desigur, ci doar în măsura în care îndeplinesc o funcţie necesară în procesul de viaţă al societăţii.

Ultimii ce au fost afectaţi de acest proces de emancipare au fost copiii şi lucrul care a însemnat o adevărată eliberare pentru muncitori şi pentru femei - pentru ca ei erau nu numai muncitori şi femei, ci şi persoane, care aveau aşadar o pretenţie asupra lumii publice, adică un drept de a vedea şi de a fi văzuţi în ea, de a vorbi şi de a fi auziţi — a fost o abandonare şi o trădare în cazul copiilor, care sunt încă la stadiul în care simplul fapt al vieţii şi creşterii cântăreşte mai greu decât factorul de personalitate. Cu cât societatea modernă îndepărtează mai complet distincţia dintre ceea ce este privat şi ceea ce este public, dintre ceea ce poate prospera numai ascuns şi ceea ce trebuie să fie arătat tuturor în lumina totală a lumii publice, adică cu cât introduce mai mult între privat şi public o sferă socială în care privatul este făcut public şi viceversa, cu atât îngreunează mai mult lucrurile pentru copiii ei, care prin natură au nevoie de un adăpost pentru a se maturiza netulburaţi.

Oricât de serioase pot fi aceste încălcări ale condiţiilor pentru creşterea vitală, este sigur că ele au fost complet neintenţionate; scopul principal al tuturor eforturilor educaţiei moderne a fost bunăstarea copilului, un fapt care este, desigur, nu mai puţin adevărat chiar dacă eforturile făcute nu au reuşit întotdeauna să promoveze bunăstarea copilului în felul în care s-a sperat. Situaţia este cu totul diferită în sfera sarcinilor educaţionale care nu mai sunt îndreptate către copil, ci către tânăr, noul venit şi străinul care s-a născut într-o lume deja existentă pe care el nu o cunoaşte. Aceste sarcini sunt în primul rând, dar nu exclusiv, responsabilitatea şcolii; ele au de-a face cu predarea şi învăţarea; eşecul în acest domeniu este problema cea mai urgentă în America de astăzi. Ce stă la baza ei?

în mod normal, copilul este mai întâi introdus în lume în şcoală. Or, şcoala nu este câtuşi de puţin lumea şi nu trebuie sa pretindă a fi; mai curând, ea este instituţia pe care o interpunem între domeniul privat al casei si lume pentru a face cât de cât posibilă tranziţia de la familie la lume.

Frecvența acolo este cerută nu de familie, ci de stat, adică de lumea publică, şi astfel, în relația cu copilul, şcoala reprezintă într-un anumit sens lumea, deşi nu este însă cu adevărat lumea, în acest stadiu al educației, desigur, adulții îşi asumă încă o dată responsabilitatea pentru copil, dar de acum nu mai este atât de mult responsabilitate pentru bunăstarea vitală a lucrului în creştere cât pentru ceea ce în general numim dezvoltarea liberă a calităților şi talentelor caracteristice. Aceasta, din punct de vedere general şi esențial, este unicitatea ce deosebeşte fiecare ființă umană de cealaltă, calitatea în virtutea căreia el nu este doar un străin în lume, ci ceva ce nu a mai existat aici niciodată.

Atâta vreme cât copilul nu este încă obişnuit cu lumea, el trebuie să fie treptat introdus în ea; atâta vreme cât el este nou, trebuie avut grijă ca acest lucru nou să se împlinească în relație cu lumea, aşa cum este ea. în orice *caz,* însă, aici educatorii se află în raport cu tânărul ca reprezentanți ai unei lumi pentru care ei trebuie să-şi asume responsabilitatea deşi ei înşişi nu o fac, şi chiar dacă o pot face în secret sau în mod deschis, ar vrea să fie alta decât cea care este. Această responsabilitate nu le este impusă educatorilor în mod arbitrar; ea este implicită în faptul că tinerii sunt introduşi de către adulți într-o lume în permanentă schimbare. Oricine refuză să-şi asume o responsabilitate comună pentru lume nu ar trebui să aibă copii şi nu trebuie să fie lăsat să participe la educarea lor.

în educație, această responsabilitate pentru lume ia forma autorității. Autoritatea educatorului şi calificările profesorului nu sunt acelaşi lucru. Deşi o măsură a calificării este indispensabilă pentru autoritate, cea mai înaltă calificare posibilă nu poate da niciodată naştere prin ea însăşi autorității. Calificarea profesorului constă în a cunoaşte lumea şi a fi capabil să-i instruiască pe alții despre ea, dar autoritatea lui se bazează pe asumarea de către el a responsabilității pentru acea lume. în fața copilului este ca şi cum el ar fi un reprezentant al tuturor locuitorilor adulți, indicând detaliile şi spunând copilului: aceasta este lumea noastră.

Or, ştim cu toții cum stau lucrurile astăzi în privința autorității. Oricare ar fi atitudinea cuiva față de aceasta problemă,

este evident că în viaţa publică şi în viaţa politică autoritatea fie nu joacă nici un rol — întrucât violenţa şi teroarea exercitată în ţările totalitare nu au, desigur, nimic de-a face cu autoritatea — sau în cazul cel mai bun joacă un rol foarte contestat. Aceasta înseamnă pur şi simplu, în esenţă, că oamenii nu vor să ceară nimănui sau să încredinţeze nimănui asumarea responsabilităţii pentru orice altceva, pentru că, oriunde a existat autoritate adevărată, ea a fost asociată cu responsabilitatea pentru mersul lucrurilor în lurne. Dacă îndepărtăm autoritatea din viaţa politică şi publică, acest lucru poate însemna că de-acum înainte o responsabilitate egală pentru cursul lumii trebuie să fie cerută fiecăruia. Dar poate însemna şi că pretenţiile lumii şi cerinţele ordinii în ea sunt în mod conştient sau inconştient respinse; întreaga responsabilitate pentru lume este respinsă, atât responsabilitatea de a da ordine cât şi de a te supune lor. Nu există nici o îndoială că în pierderea modernă a autorităţii ambele intenţii joacă un rol şi au lucrat adesea simultan şi inextricabil.

în educaţie, dimpotrivă, nu poate exista o asemenea ambiguitate cu privire la pierderea actuala a autorităţii. Copiii nu pot să respingă autoritatea educaţională ca şi cum s-ar afla într-o poziţie de oprimare de către o majoritate adultă — deşi, chiar şi această absurditate de a trata copiii ca pe o minoritate oprimată ce are nevoie de eliberare s-a încercat în practica educaţională modernă. Autoritatea a fost înlăturată de către adulţi şi asta poate însemna un singur lucru: că adulţii refuză să-şi asume responsabilitatea pentru lumea în care au adus copiii.

Există bineînţeles o legătură între pierderea autorităţii în viaţa publică şi politică şi în domeniile private pre-politice ale familiei si şcolii. Cu cât devine mai radicală neîncrederea în autoritate în sfera publică, cu atât devine mai mare, în mod firesc, probabilitatea că sfera privată nu va rămâne neviolată. La aceasta se adaugă faptul, şi este foarte probabil lucrul decisiv, că din timpuri imemoriale am fost obişnuiţi în tradiţia noastră de gândire politică să privim autoritatea părinţilor asupra copiilor, a profesorilor asupra elevilor, ca modelul prin care să înţelegem autoritatea politică. Exact acest model, care poate fi întâlnit încă de la Plato n şi Aristotel, este cel

care face conceptul de autoritate în politica atât de ambiguu. *K]* se bazează, în primul rând, pe o superioritate absolută care nu poate să existe niciodată printre adulți și care, din punctul de vedere al demnității umane, nu trebuie să existe niciodată, în al doilea rând, urmând modelul copilăriei mici, el se bazează pe o superioritate pur temporară și prin urinare devine contradictoriu dacă este aplicat la relații ce nu sunt temporare prin natură — precum relațiile dintre conducători și conduși. Astfel, stă în natura problemei — adică atât în natura actualei crize a autorității cât și în natura gândirii noastre politice tradiționale - că pierderea autorității care a început în sfera politică va sfârși în cea privată; și nu este, firește, un accident că locul unde autoritatea politică a fost subminată mai întâi, adică în America, ar trebui să fie locul în care criza modernă a educației să se facă simțită cel mai puternic.

în realitate, pierderea generală a autorității și-ar putea găsi cu greu o expresie mai radicală decât prin intruziunea ei în sfera pre-politică, unde autoritatea părea dictată de natura însăși și independentă de toate schimbările istorice și condițiile politice. Pe de altă parte, omul modern nu ar putea găsi o expresie mai clară pentru insatisfacția lui față de lume, pentru dezgustul lui fața de lucruri așa cum sunt, decât prin refuzul de a-și asuma, fața de copiii săi, responsabilitatea pentru toată această stare de lucruri. Ca și cum părinții spuneau zilnic: „în această lume nici măcar noi nu suntem foarte în siguranță acasă; cum să te miști dintr-un loc în altul, ce să știi, ce aptitudini să stăpânești, sunt mistere și pentru noi. Voi trebuie să încercați să o duceți cât puteți de bine; în orice caz nu aveți dreptul să ne cereți socoteală. Suntem nevinovați, ne spălăm pe mâini de voi."

Desigur, această atitudine nu are nimic de-a face cu acea dorință revoluționară de o nouă ordine în lume — *Novus Ordo Seclorum* - care a animat cândva America; ea este mai curând un simptom al acelei înstrăinări moderne de lume ce poate fi văzută peste tot, dar care se prezintă într-o formă deosebit de radicală si de disperată în condițiile unei societăți de masă. Este adevărat că experimentele educaționale moderne, nu numai în America, au provocat atitudini foarte revoluționare și aceasta a sporit, într-o anumită măsură,

dificultatea recunoaşterii clare a situaţiei şi a determinat un anumit grad de confuzie în discutarea problemei; pentru că în contradicţie cu un asemenea comportament se află faptul indiscutabil că atâta vreme cât America a fost cu adevărat animata de acel spirit ea nu a visat niciodată să înceapă cu educaţia noua ordine ci, dimpotrivă, a rămas conservatoare în probleme educaţionale.

Să evităm orice neînţelegere: mi se pare că conservatorismul, în sensul de conservare, reprezintă esenţa activităţii educaţionale a cărei sarcină este întotdeauna de a îngriji şi proteja ceva - copilul împotriva lumii, lumea împotriva copilului, noul împotriva vechiului, vechiul împotriva noului. Chiar şi responsabilitatea multilaterală pentru lume ce este asumată prin aceasta implică, bineînţeles, o atitudine conservatoare. Dar asta rămâne valabil numai pentru domeniul educaţiei sau mai degrabă pentru relaţiile dintre adulţi şi copii şi nu pentru domeniul politicii, unde acţionăm printre şi cu adulţi şi egali. In politică această atitudine conservatoare — care acceptă lumea aşa cum este, luptând doar să menţină status quo-ul - poate duce numai la distrugere deoarece lumea, în linii mari ca şi în cele mai mici detalii, este irevocabil sortită ruinei timpului clacă fiinţele umane nu sunt hotărâte să intervină, să schimbe, să creeze ceea ce este nou. Cuvintele lui Hamlet, „Timpul este scos din ţâţâni. O, soartă blestemată, că trebuie să fiu eu cel care să-1 îndrept" sunt mai mult sau mai puţin adevărate pentru fiecare nouă generaţie, deşi de la începutul secolului nostru ele au dobândit poate o validitate şi mai persuasivă decât înainte.

Esenţial mente, noi ne educăm întotdeauna pentru o lume care este deja scoasă din ţâţâni sau este pe punctul de a ieşi, pentru că aceasta este condiţia umană fundamentală, ca lumea să fie creată de mâini muritoare pentru a servi muritorilor drept casă pentru o perioadă limitată. Pentru ca lumea este făcută de muritori ea se istoveşte; şi pentru că îşi schimbă în permanenţă locuitorii riscă să devină la fel de muritoare ca şi ei. Pentru a feri lumea de mortalitatea creatorilor şi locuitorilor ei, ea trebuie să fie în mod constant îndreptată din nou. Problema este pur şi simplu de a educa în aşa fel încât o îndreptare să rămână în realitate posibilă, chiar daca,

desigur, nu poate fi niciodată asigurată. Speranța noastră atârnă întotdeauna de noul pe care îl aduce fiecare generație; dar tocmai pentru că nu ne putem baza speranța numai pe asta, distrugem totul dacă încercăm astfel să controlăm noul pe care noi, cei bătrâni, putem să dictăm cum să arate. Exact de dragul a ceea ce este nou şi revoluționar în fiecare copil, educația trebuie să fie conservatoare; ea trebuie să păstreze aceasta noutate si să o introducă ca pe un lucru nou într-o lume veche care, oricât de revoluționare pot fi acțiunile ei, este întotdeauna, din punctul de vedere al generației următoare, perimată si aproape de distrugere.

IV

Adevărata dificultate în educația modernă constă în faptul că, în ciuda oricărei discuții la modă despre un nou conservatorism, chiar şi acel minim de conservare şi de atitudine conservatoare fără de care pur şi simplu educația nu este posibilă, este în vremea noastră extraordinar de greu de obținut. Sunt motive foarte bune pentru asta. Criza autorității în educație este foarte strâns legata de criza tradiției, adică de criza atitudinii noastre față de domeniul trecutului. Acest aspect al crizei moderne este deosebit de greu de suportat de către educator deoarece sarcina lui este de a media între vechi şi nou, astfel încât însăşi profesia lui îi cere un respect extraordinar pentru trecut. De-a lungul multor secole, i.e., de-a lungul perioadei combinate a civilizației romano-ereştine, nu a fost nevoie ca el să devină conştient de această calitate specială a lui deoarece reverența pentru trecut a fost o parte esențială a stării sufleteşti romane, iar aceasta nu a fost schimbată sau terminată de către creştinism, ci pur şi simplu schimbata pe fundații diferite.

Ținea de esența atitudinii romane (chiar dacă acest lucru nu era câtuşi de puțin adevărat pentru fiecare civilizație sau măcar pentru tradiția occidentală luată ca întreg) să considere trecutul *qua* trecut ca pe un model, strămoşii, în fiecare moment, ca exemple de urmat pentru descendenții lor; să creadă că întreaga măreție se află în ceea ce a fost si, prin

urmare, că cea mai potrivită vârstă este bătrânețea, omul bătrân care, pentru ca este deja aproape un strămoş, poate servi ca model pentru cei vii. Toată această atitudine este în contradicție nu numai cu lumea noastră şi cu epoca modernă de la Renaştere încoace ci, de exemplu, şi cu atitudinea grecească lata de viață. Când Goethe spunea că a îmbătrâni înseamnă „retragerea treptată din lumea aparențelor", era un comentariu făcut în spiritul grecilor pentru care existența şi aparența coincid. Atitudinea romană ar fi fost că exact prin îmbătrânire şi dispariția înceată din comunitatea muritorilor omul atinge forma sa cea mai caracteristică de existență, deşi, în ceea ce priveşte lumea aparențelor, el este în proces de dispariție; pentru că numai acum el se poate apropia de existența în care va fi o autoritate pentru ceilalți.

Pe fundalul netulburat al unei asemenea tradiții, în care educația are o funcție politică (şi acesta a fost un caz unic), este. de fapt, comparativ uşor să faci ceea ce trebuie în probleme de educație fără măcar a te opri pentru a vedea ce face cu adevărat cineva, atât de complet de acord este etosul specific al principiului educațional cu convingerile etice şi morale fundamentale ale societății în general. A educa, după spusele lui Polybius, însemna pur şi simplu „a lăsa să se vadă că eşti întru totul demn de strămoşii tăi" şi în această chestiune educatorul putea fi un „tovarăş de competiție" sau un „tovarăş de muncă" deoarece şi el, deşi la un nivel diferit, trecea prin viață cu ochii ațintiți către trecut. Tovărăşia şi autoritatea nu erau în acest caz altceva decât cele două fețe ale aceleiaşi probleme, iar autoritatea profesorului era ferm întemeiată în autoritatea cuprinzătoare a trecutului ca atare. Astăzi însă, nu mai suntem în aceeaşi poziție; şi nu mai are sens să acționăm ca si cum abia ne-am fi îndepărtat din greşeală de drumul corect si am fi fost liberi în orice moment să ne întoarcem înapoi la el. Asta înseamnă că oriunde a apărut criza în lumea modernă, cineva nu poate să continue pur şi simplu şi nici să se întoarcă pur şi simplu. O asemenea întoarcere nu ne va duce niciodată altundeva decât la situația din care criza tocmai a apărut, întoarcerea ar fi pur şi simplu un spectacol repetat - deşi poate diferit ca forma, întrucât nu există limite pentru posibilitățile de absurditate şi ideile

schimbătoare ce pot fi împodobite ca ultimul cuvânt în știință. Pe de altă parte, perseverența simplă, nechibzuită, care fie că împinge înainte criza, fie că aderă la rutina care crede prosteşte că criza nu va înghiți sfera ei particulară de viață, poate doar, întrucât se abandonează cursului timpului, să ducă la ruină; ea poate doar, pentru a fi mai precisă, să sporească acea înstrăinare de lume de care suntem deja amenințați din toate părțile. Considerarea principiilor educației trebuie să țină seama de acest proces de înstrăinare de lume; ea poate chiar să admită că ne confruntăm aici cu un proces automat, numai cu condiția să nu uite că stă în puterea gândirii şi acțiunii umane să întrerupă şi să oprească asemenea procese.

Problema educației în lumea modernă constă în faptul că prin însăşi natura ei ea nu poate renunța nici la autoritate, nici la tradiție şi, cu toate acestea, trebuie să acționeze întro lume care nu este nici structurată de autoritate, nici menținută de tradiție. Aceasta înseamnă, totuşi, că nu numai profesorii şi educatorii, ci şi noi toți, atâta vreme cât trăim într-o singură lume cu copiii noştri şi cu tinerii, trebuie să adoptăm față de ei o atitudine radical diferită de cea pe care o avem unul față de altul. Trebuie să despărțim în mod decisiv domeniul educației de alte domenii, cel mai mult de domeniul vieții politice, publice, pentru a-i aplica numai lui un concept de autoritate şi o atitudine față de trecut care îi sunt adecvate dar nu au validitatea generală şi nu trebuie să pretindă o validitate generală în lumea adulților.

în practică, prima consecință a acestei separări ar fi o înțelegere clară că funcția scolii este de a învăța copiii cum este lumea şi nu de a-i instrui în arta de a trăi. întrucât lumea este veche, întotdeauna mai veche decât ei, învățarea se întoarce inevitabil către trecut, oricât de multă viață se petrece în prezent. A doua, linia care separă copiii şi adulții ar trebui să însemne că nimeni nu poate nici sâ-i educe pe adulți, nici să-i trateze pe copii ca si cum ar fi adulți, însă această linie nu ar trebui să fie niciodată lăsată să se transforme într-un zid ce separă copiii de comunitatea adulților ca şi cum ei nu ar trăi în aceeaşi lume şi ca şi cum copilăria ar fi o stare umană autonomă, capabilă să trăiască după propriile-i legi. Uncie se

află linia dintre copilărie şi viaţa adultă în fiecare caz nu se poate determina printr-o regulă generală; ea se schimbă adesea, în ceea ce priveşte vârsta, de la ţară la ţară, de la o civilizaţie la alta si, de asemenea, de la individ la individ. Dar educaţia, ca distincta de învăţare, trebuie să aibă un sfârşit predictibil. In civilizaţia noastră acest sfârşit coincide cu absolvirea colegiului mai curând decât cu absolvirea scolii superioare, deoarece pregătirea profesională în universităţi sau şcoli tehnice, deşi are întotdeauna ceva de-a face cu educaţia, este totuşi, în sine, un fel de specializare. Ea nu mai năzuieşte să introducă tânărul în lume ca întreg, ci mai degrabă într-un segment particular, limitat al ei. Cineva nu poate educa fără ca în acelaşi timp să înveţe; o educaţie fără învăţare este goală şi prin urmare degenerează cu mare uşurinţă în retorică moral-emoţională. Dar cineva poate foarte uşor să înveţe fără să educe şi poate continua să înveţe până la sfârşitul zilelor sale fără ca pentru acest motiv să devină educat. Toate acestea, însă, sunt amănunte ce trebuie într-adevăr lăsate experţilor şi pedagogilor.

Ceea ne interesează pe noi şi nu poate fi, prin urmare, transferat ştiinţei speciale a pedagogiei este relaţia dintre adulţi şi copii în general sau, pentru a o pune în termeni chiar mai generali şi mai exacţi, atitudinea noastră faţă de faptul natalităţii: faptul că toţi am venit pe lume fiind născuţi şi că această lume este reînnoită constant prin naştere. Educaţia este punctul în care decidem dacă iubim lumea suficient încât să ne asumăm responsabilitatea pentru ea şi prin urmare să o salvăm de la acea ruină care, cu excepţia reînnoirii, cu excepţia venirii noului şi tânărului, ar fi inevitabilă. Şi educaţia, de asemenea, este locul în care decidem dacă ne iubim copiii suficient pentru a nu-i exclude din lumea noastră şi a-i lăsa în voia lor, şi nici de a nu le lua din mâini şansa de a întreprinde ceva nou, ceva imprevizibil pentru noi, ci de a-i pregăti dinainte pentru sarcina de a reînnoi o lume comună.

6.

Criza culturii:
Semnificaţia ei socială şi politică

i

De mai bine de zece ani suntem martorii unui interes tot mai mare printre intelectuali faţă de fenomenul relativ nou al culturii de masă. Termenul însuşi provine în mod evident din termenul nu cu mult mai vechi de „societate de masă"; ipoteza tacită, ce stă la baza tuturor discuţiilor în această problemă, este că cultura de masă, logic şi inevitabil, este cultura societăţii de masă. Faptul cel mai semnificativ despre scurta istorie a ambilor termeni este că, în timp ce cu numai câţiva ani în urmă mai erau folosiţi cu un puternic sens peiorativ - implicând faptul că societatea de masă era o formă depravată de societate şi cultura de masă o contradicţie în termeni —, ei au devenit acum respectabili, subiectul a nenumărate studii şi proiecte de cercetare al căror efect principal, după cum arăta Harold Rosenberg, este „de a adăuga kitschului o dimensiune intelectuală". Această „intelectualizare a kitschului" este justificată pe temeiul că societatea de masă, fie că ne place fie că nu, va rămâne cu noi în viitorul previzibil; prin urmare „cultura" ei, „cultura populară nu poate fi lăsată gloatei".[1] Totuşi, problema este de a şti dacă ceea ce este adevărat pentru societatea de masă este adevărat şi pentru cultura de masă sau, ca să o spunem altfel,

dacă relaţia dintre societatea de masă şi cultură va fi, *mutatis mutandis,* aceeaşi ca relaţia societăţii cu cultura care a precedat-o.

Chestiunea culturii de masă ridică înainte de toate o problemă şi mai importantă şi anume relaţia foarte controversată dintre societate şi cultură. Nu trebuie decât să ne reamintim în ce măsură întreaga mişcare a artei moderne a început cu o răzvrătire vehementă a artistului împotriva societăţii ca atare (şi nu împotriva unei societăţi de masă încă necunoscute) pentru a deveni conştienţi de cât de mult trebuie să fi lăsat de dorit această relaţie iniţială şi a ne feri astfel de dorinţa facilă a numeroşilor critici ai culturii de masă de o Vârstă de Aur a societăţii bune şi mondene. Această dorinţa arzătoare este mult mai răspândită astăzi în America decât este în Europa pentru simplul motiv că America, deşi foarte familiarizată cu filistinismul barbar al nouveaux riches, cunoaşte doar din vedere la fel de supărătorul filistinism cultural şi educat al societăţii europene, unde cultura a dobândit o valoare de snobism, unde a devenit o problemă de status a fi suficient de educat pentru a aprecia cultura; această lipsă de experienţă poate chiar să explice de ce literatura şi pictura americană au ajuns brusc să joace un asemenea rol decisiv în dezvoltarea artei moderne şi de ce îşi poate ea face simţită influenţa în ţări a căror avangardă intelectuală şi artistică au adoptat atitudini antiamericane făţişe. Ea are, totuşi, consecinţa nefericită că boala profvmdă pe care însuşi „cuvântul" cultură este posibil să o evoce tocmai printre aceia care sunt reprezentanţii ei cei mai de seamă poate să treacă neobservată sau să nu fie înţeleasă în semnificaţia ei simptomatică.

Cu toate acestea, indiferent daca o anumită ţară a trecut sau nu prin toate stadiile de dezvoltare ale societăţii începând cu apariţia epocii moderne, societatea de masă apare în mod clar atunci când „masa populaţiei a devenit încorporată în societate."^ Şi întrucât societatea în sensul de „societate bună" cuprindea acele părţi ale populaţiei care dispuneau nu numai de avere dar şi de timp liber, adică de timp ce trebuia dedicat „culturii", societatea de masă indică într-adevăr o nouă stare de lucruri, în care masa populaţiei a fost în

asemenea măsură eliberata de povara muncii extenuante din punct de vedere fizic încât dispune şi ea de suficient timp liber pentru cultură. Aşadar, societatea de masă şi cultura de masă par a fi fenomene legate între ele, dar numitorul lor comun nu este masa, ci mai degrabă societatea în care masele au fost şi ele încorporate. Atât istoric cât şi conceptual, societatea de masă a fost precedată de societate, iar societatea nu este un termen mai generic decât este societatea de masă; şi ea poate fi datată şi descrisă istoric; desigur, este mai veche decât societatea de masă dar nu mai veche decât epoca modernă. De fapt, toate trăsăturile pe care psihologia mulţimii le-a descoperit între timp la omul de masă: singurătatea lui - iar singurătatea nu este nici izolare, nici solitudine - independent de facultatea sa de adaptare; excitabilitatea şi lipsa lui de standarde; capacitatea de consum, însoţită de incapacitatea de a judeca sau chiar de a distinge; mai presus de toate, egocentrismul lui şi acea alienare inevitabilă de lume care de la Rousseau încoace este greşit înţeleasă ca alienare de sine - toate aceste trăsături au apărut mai întâi în societatea bună, unde nu se punea problema maselor, numeric vorbind.

Societatea bună, aşa cum o cunoaştem în secolele al optsprezecelea şi al nouăsprezecelea, şi-a avut probabil originea în curţile europene ale epocii absolutismului, mai ales în societatea curţii lui Ludovic al XlV-lea, care ştia foarte bine cum să reducă nobilimea franceză la insignifianţă politică prin simplul mijloc de a-i aduna pe nobili la Versailles, transformându-i în curteni şi făcându-i să se întreţină unul pe altul prin intrigi, cabale şi bârfă neîntreruptă pe care această reuniune perpetuă le-a generat în mod inevitabil. Astfel, adevăratul predecesor al romanului, această formă a artei complet modernă, nu este atât romanul picaresc cu aventurieri şi cavaleri cât *Memoires* ale lui Saint-Simon, în timp ce romanul însuşi anticipa în mod clar apariţia ştiinţelor sociale precum si a psihologiei, care ambele sunt încă centrate în jurul conflictelor dintre societate şi „individ". Adevăratul predecesor al omului modern este acest individ, care a fost definit, ba chiar descoperit, de aceia care, precum Rousseau în secolul al optsprezecelea sau John Stuart Mill în secolul al nouăspre-

zecelea, s-au aflat în revoltă deschisă împotriva societății, începând de atunci, povestea unui conflict între societate şi indivizii ei s-a repetat în realitate tot atât de mult cât şi în ficțiune; modernul şi mai puțin modernul individ formează o parte integrantă a societății împotriva căreia încearcă să se afirme şi care întotdeauna ia ce are mai bun în el.

Există, totuşi o diferență importantă între primele stadii ale societății şi societatea de masă cu privire la situația individului. Atâta vreme cât societatea însăşi era restrânsă la anumite clase de populație, şansele de supraviețuire ale individului împotriva presiunilor ei erau destul de bune; ele constau în prezența simultană în cadrul populației a altor staturi nesocietale în care individul putea să evadeze şi un motiv pentru care aceşti indivizi sfârşeau foarte adesea prin a se alătura partidelor revoluționare era că ei descopereau în aceia ce nu erau admişi în societate anumite trăsături de umanitate care dispăruseră din societate. Acest lucru şi-a găsit din nou expresia în rornan, în binecunoscutele glorificări ale muncitorilor şi proletarilor, dar şi, mai subtil, în rolul atribuit homosexualilor (de exemplu la Proust) sau evreilor, adică grupurilor pe care societatea nu le-a integrat perfect niciodată. Faptul că elanul revoluționar de-a lungul secolelor al nouăsprezecelea şi al douăzecelea a fost mult mai violent îndreptat împotriva societății decât împotriva statelor şi guvernelor nu se datorează doar predominanței problemei sociale în sensul dublei greutăți a mizeriei şi exploatării. Nu trebuie decât să citim dosarul Revoluției Franceze şi să ne reamintim în ce măsură însuşi conceptul de *le peuple* şi-a căpătat conotațiile dintr-o mânie a „inimii" — cum ar fi spus Rousseau şi chiar Robespierre — împotriva corupției şi ipocriziei saloanelor, pentru a înțelege care a fost adevăratul rol al societății în decursul secolului al nouăsprezecelea. O bună parte din disperarea indivizilor în condițiile societății de masă se datorează faptului că aceste drumuri ale evadării sunt acum închise deoarece societatea a încorporat toate straturile populației.

Dar, nu ne preocupă aici conflictul dintre individ şi societate, deşi este important să observam că ultimul individ care a rămas într-o societate de masă pare să fie artistul.

Preocuparea noastră o reprezintă cultura sau mai degrabă ce se întâmplă cu cultura în condiţiile diferite ale societăţii şi ale 'societăţii de masă; şi interesul nostru faţă de artist, prin urmare, nu priveşte atât individualismul său subiectiv cât faptul că el este, la urma urmei, producătorul real al acelor obiecte pe care fiecare civilizaţie le lasă în urmă drept chintesenţa şi mărturia durabilă a spiritului care a animat-o. Faptul că tocmai producătorii celor mai înalte obiecte culturale, şi anume operele de artă, s-au întors împotriva societăţii, că întreaga dezvoltare a artei moderne — care împreună cu dezvoltarea ştiinţifică vor rămâne probabil cea mai mare realizare a epocii noastre — a pornit de la această ostilitate împotriva societăţii şi a rămas ataşată ei, demonstrează un antagonism ce există între societate şi cultură anterior apariţiei societăţii de masă.

Acuzaţia pe care artistul, spre deosebire de revoluţionarul politic, a adus-o societăţii a fost rezumată foarte devreme, la sfârşitul secolului al optsprezecelea, în singurul cuvânt care de atunci a fost repetat şi reinterpretat de generaţii succesive. Cuvântul este „filistinism". Originea lui, puţin mai veche decât folosirea lui specifică, nu are mare importanţă; el a fost mai întâi folosit în argoul studenţilor germani pentru a distinge între burghezi şi ei, prin care totuşi asociaţia biblică indica deja un duşman superior ca număr, în mâinile căruia poate să cadă cineva. Când a fost folosit pentru prima dată ca termen - cred că de scriitorul german Clemens von Brentano, care a scris o satiră asupra filistinului *bevor, in und nach der Geschichte* — el desemna o mentalitate care judeca totul din perspectiva utilităţii imediate şi a „valorilor materiale" şi, deci, nu avea nici o consideraţie pentru astfel de obiecte şi ocupaţii inutile precum cele implicate în cultură şi artă. Toate acestea sună destul de familiar chiar şi astăzi şi nu este lipsit de interes să observăm că până şi termeni din argoul curent, precum „ţeapăn", pot fi deja întâlnite în vechiul pamflet al lui Brentano.

Dacă lucrurile s-ar ti oprit aici, dacă principalul reproş adresat societăţii ar fi rămas lipsa ei de cultură şi de interes faţă de artă, fenomenul de care ne ocupăm aici ar fi fost mult mai puţin complicat decât este în realitate; ba chiar mai mult

decât atât, ar fi fost perfect comprehensibil de ce arta modernă s-a răzvrătit împotriva „culturii" în loc să lupte simplu şi deschis pentru propriile-i interese „culturale". Esenţa problemei este că acest tip de filistinism, care pur şi simplu consta în a fi „necultivat" şi banal, a fost foarte repede urmat de un alt eveniment în care, dimpotrivă, societatea începea să fie mult prea interesată de toate aceste aşa-numite valori culturale. Societatea începea să monopolizeze „cultura" pentru propriile ei scopuri, precum poziţia socială şi statusul. Aceasta avea mult de-a face cu poziţia inferioară din punct de vedere social a claselor de mijloc din Europa, care se găseau — imediat ce dobândiseră averea şi timpul liber necesar - într-o luptă grea împotriva aristocraţiei şi a dispreţului ei pentru vulgaritatea profitului pur. In această luptă pentru o poziţie socială, cultura a început să joace un rol enorm ca una dintre arme, chiar dacă nu cea mai adecvată, pentru a avansa social şi a „te educa" ieşind din regiunile inferioare, unde se presupunea că se afla realitatea, către regiunile superioare, nereale, unde se presupunea că sălâşluiau frumosul şi spiritul. Această fugă din realitate prin intermediul artei şi culturii este importantă nu numai pentru că a dat fizionomiei filistinului cultural sau educat notele sale cele mai caracteristice, ci şi pentru că a fost probabil factorul decisiv în revolta artiştilor împotriva noilor lor patroni; ei au simţit pericolul de a fi izgoniţi din realitate într-o sferă a discuţiei rafinate în care ceea ce făceau ei şi-ar pierde orice semnificaţie. Era o onoare dubioasă mai curând să fi recunoscut de către o societate ce devenise atât de „politicoasă" încât, de exemplu, în timpul foametei cartofilor în Irlanda, nu se va coborî, pentru a nu risca să fie asociată cu o realitate atât de neplăcută, să folosească normal cuvântul, ci se referea la'acea legumă atât mult mâncată numind-o „acea rădăcină". Această anecdotă conţine în germene definiţia filistinului cultivat.[3]

Fără nici o îndoială că ceea ce este în joc aici înseamnă mult mai mult decât starea psihologică a artiştilor; este statutul obiectiv al lumii culturale care, atâta vreme cât conţine lucruri tangibile — cărţi şi picturi, statui, clădiri şi muzică - cuprinde, pentru a depune mărturie, întregul trecut înregistrat al ţărilor, naţiunilor şi, în ultimă instanţă, al omenirii. Ca

atare, singurul criteriu nonsocial şi autentic pentru judecarea acestor lucruri tipic culturale este relativa lor permanenţă şi chiar eventuala nemurire. Numai ceea ce va dura prin secole poate pretinde în ultimă instanţă să fie un obiect cultural. Problema este că, imediat ce operele nemuritoare ale trecutului au devenit obiectul rafinamentului social si individual şi al statusului acordat lui, ele şi-au pierdut cea mai importantă şi mai elementară calitate care este de a pune stăpânire' pe cititor şi de a-1 emoţiona peste secole, însuşi cuvântul „cultură" a devenit suspect tocmai din cauza faptului că indica acea „căutare a perfecţiunii" care pentru Mathew Arnold era identică cu „căutarea farmecului şi a luminii". Marile opere de artă nu sunt folosite mai puţin greşit atunci când servesc scopuri de autoeducaţie sau de autoperfecţionare decât atunci când servesc orice alte scopuri; poate fi la fel de util şi legitim să priveşti o pictură pentru a-ţi perfecţiona cunoştinţele despre o perioadă dată, după cum poate fi util şi legitim să foloseşti o pictură pentru a ascunde o gaură în perete, în ambele cazuri obiectul de artă a fost folosit pentru scopuri ulterioare. Totul e bine atâta timp cât se rămâne conştient că aceste utilizări, legitime sau nu, nu constituie relaţia corectă cu arta. Problema cu filistinul educat nu era ca el citea clasicii ci că o făcea împins de motivul ulterior al autoperfecţionării, rămânând foarte neatent că Shakespeare sau Platon i-ar fi putut spune lucruri rnult mai importante decât cum să se educe; problema era că el fugise într-o regiune a „poeziei pure" pentru a ţine realitatea în afara vieţii sale — de exemplu, asemenea lucruri „prozaice" precum foametea cartofului — sau a o privi printr-un văl de „farmec si lumină".

Cunoaştem cu toţii produsele artistice deplorabile pe care le-a inspirat şi cu care s-a hrănit această atitudine, pe scurt kitschul secolului al nouăsprezecelea, a cărui foarte interesantă, din punct de vedere istoric, lipsă de sensibilitate pentru formă si stil este strâns legată de separarea artelor de realitate, însănătoşirea uimitoare a artelor în secolul nostru, şi o însănătoşire probabil mai puţin vizibilă dar nu mai puţin reală a măreţiei trecutului, a început să se afirme când societatea spilcuită şi-a pierdut puterea monopolizanlâ asupra

culturii, împreună cu poziția ei dominantă în cadrul populației ca întreg. Ce se întâmplase înainte şi, într-o anumită măsură, a continuat, desigur, să se întâmple chiar şi după prima apariție a artei moderne, a fost de fapt o dezintegrare a culturii ale cărei „monumente durabile" erau structurile neo-clasice, iieo-gotice, neo-renascentiste împrăştiate în toată Europa, în această dezintegrare, cultura, mai mult decât alte realități, devenise ceea ce oamenii au început să numească „valoare", i.e., un obiect de uz social ce putea fi transmis şi încasat în schimbul tuturor celorlalte valori, sociale şi individuale.

Cu alte cuvinte, obiectele culturale au fost mai întâi disprețuite ca inutile de către filistin până când filistinul cultivat s-a servit de ele ca de o monedă cu care cumpăra o poziție mai înaltă în societate sau dobândea un grad mai înalt de stimă față de sine — adică, după părerea lui, mai înalt decât i se cuvenea fie prin natură, fie prin naştere, în acest proces, valorile culturale au fost tratate ca orice alte valori, au fost ceea ce valorile fuseseră întotdeauna, valori de schimb; şi prin trecerea dintr-o mână în alta ele au fost uzate precum monedele vechi. Ele şi-au pierdut facultatea care este inițial particulară tuturor obiectelor culturale, facultatea de *a* ne reține atenția si de a ne emoționa. Când s-a întâmplat acest lucru, oamenii au început să vorbească despre „devalorizarea valorilor" şi sfârşitul întregului proces a venit o data cu această „lichidare generală a valorilor" *(Ausverkauf der Werte)* în anii '20 şi '30 în Germania, '40 şi '50 în Franța, când „valorile" culturale şi morale au fost complet trădate.

începând de atunci filistinismul cultural a fost o problemă ce ținea de trecut în Europa şi în timp ce se poate vedea în „lichidarea generală a valorilor" sfârşitul melancolic al marii tradiții occidentale, este încă o chestiune deschisă de a şti dacă este mai dificil a descoperi marii autori ai trecutului fără eijutorul nici unei tradiții sau de a-i salva din gunoiul filistinismului educat. Iar sarcina păstrării trecutului fără ajutorul tradiției si adesea chiar împotriva standardelor şi interpretărilor tradiționale este aceeaşi în întreaga civilizație occidentală. Din punct de vedere intelectual, dacă nu social, America şi Europa sunt în aceeaşi situație: firul tradiției este rupt şi

trebuie să-l descoperim trecut pentru rioi înşine — adică să citim autorii lui aşa cum nimeni nu i-a citit vreodată. In acest sens societatea de masă este mult mai puţin adecvată decât societatea bună si educată şi bănuiesc că acest tip de lectură nu era neobişnuit în America secolului al nouăsprezecelea tocmai pentru că această ţară era încă acea „sălbăticie fără istorie" de care foarte mulţi scriitori şi artişti americani căutau să scape. Faptul că romanul şi poezia americană şi-au găsit din plin propria expresie încă de la Whitman şi Melville poate avea ceva de-a face cu asta. Ba chiar ar fi regretabil dacă din dilemele şi confuziile culturii de masă şi ale societăţii de masă ar apărea o aspiraţie complet gratuită şi inutilă pentru o stare de lucruri care nu este mai bună, ci doar puţin mai demodată.

Probabil că diferenţa principală dintre societate şi societatea de masă este aceea că societatea a vrut cultură, a evaluat şi devalorizat obiecte culturale până la rangul de mărfuri sociale, le-a utilizat şi *abuzat* de ele pentru propriile-i scopuri egoiste, dar nu le-a „consumat". Chiar şi în forma lor cea mai *uzata* aceste obiecte au rămas obiecte şi şi-au păstrat un anumit caracter obiectiv; s-au dezintegrat până când au arătat ca o grămadă de gunoi, dar nu au dispărut. Societatea de masă, dimpotrivă, nu vrea cultură, ci distracţie şi produsele oferite de industria de distracţii sunt într-adevăr consumate de societate ca şi orice alte bunuri de consum. Produsele necesare pentru distracţie servesc procesului de viaţă al societăţii, deşi pot să nu fie la fel de necesare acestei vieţi precum pâinea şi carnea. Ele servesc, după cum se spune, pentru petrecerea în mod plăcut a timpului, iar timpul neocupat care este petrecut nu este timpul liber - adică timpul în care suntem liberi *de toate* grijile şi activităţile cerute de procesul vieţii şi prin urmare liberi *pentru* lume şi cultura ei - , strict vorbind este mai degrabă un timp rămăşiţă, care este încă biologic în esenţă, rămas după ce munca şi somnul şi-au primit drepturile. Timpul neocupat pe care se presupune că îl umple distracţia este un hiatus în ciclul condiţionat biologic al muncii — „în metabolismul omului cu natura", cum obişnuia să spună Marx.

în condiţii moderne, acest hiatus creşte în permanenţa; exista tot mai mult timp eliberat ce trebuie umplut cu distracţii, însă această enormă creştere a timpului neocupat nu schimbă natura timpului. Distracţia, ca şi munca şi somnul, este în mod irevocabil o parte a procesului vieţii biologice. Iar viaţa biologică este întotdeauna, fie în timpul lucrului, fie în timpul odihnei, fie angajată în consum, fie în receptarea pasivă a distracţiei, un metabolism ce hrăneşte lucrurile devorându-le. Mărfurile pe care le oferă industria distracţiilor nu sunt obiecte,"lucruri" culturale a căror excelenţă este măsurata prin capacitatea lor de a se opune procesului vieţii şi de a deveni accesorii permanente ale lumii, şi ele nu ar trebui să fie judecate potrivit acestor standarde; şi nici nu sunt valori ce există pentru a fi folosite şi schimbate; ele sunt bunuri de consum destinate a fi folosite ca orice alte bunuri de consum.

Panis et circenses sunt cu adevărat împreună; ambele sunt necesare pentru viaţă, pentru menţinerea şi regenerarea ei şi ambele sunt disipate în timpul procesului vital — adică, ambele trebuie produse şi oferite din nou în mod constant, dacă acest proces nu va înceta complet. Standardele prin care ambele ar trebui să fie judecate sunt prospeţimea şi noutatea şi măsura în care folosim astăzi aceste standarde pentru a judeca atât cultura cât şi obiectele artistice, lucruri care se presupune că rămân în lume chiar şi după ce noi am părăsit-o, indică în mod clar măsura în care nevoia de distracţie a început să ameninţe lumea culturală. Insă necazul nu apare cu adevărat din societatea de masă sau din industria distracţiilor care se îngrijeşte de nevoile ei. Dimpotrivă, societatea de masă, întrucât ea nu vrea cultură ci doar distracţie, este mai puţin o ameninţare pentru cultură decât este filistinismul pentru societatea bună; în ciuda bolii descrise adesea a artiştilor şi intelectualilor - probabil în parte datorită inabilităţii lor de a penetra frivolitatea zgomotoasă a distracţiei de masă — tocmai artele şi ştiinţele, spre deosebire de toate problemele politice, sunt cele care continuă să înflorească, în orice caz, atâta timp cât industria distracţiilor îşi produce propriii consumatori, nu putem să îi reproşăm nondurabilitatea produselor sale mai mult decât putem să îi re-

proşăm unei brutării că produce bunuri care, dacă nu vrem să se strice, trebuie consumate imediat ce sunt făcute. Caracteristica filistinismului educat a fost întotdeauna să disprețuiască distracția şi amuzamentul, fiindcă nici o „valoare" nu putea fi derivată din el. Adevărul este că noi toți avem nevoie de distracție şi amuzament într-o formă sau alta deoarece suntem cu toții supuşi marelui ciclu al vieții. Şi este pură ipocrizie sau snobism social să negi că putem fi amuzați şi distrați de exact aceleaşi lucruri care amuză şi distrează masele concetățenilor noştri, în ceea ce priveşte supraviețuirea culturii, ea este cu siguranță mai puțin amenințată de aceia ce umplu timpul neocupat cu distracții decât de cei ce îl umplu cu nimicuri educaționale întâmplătoare pentru a-şi îmbunătăți poziția socială. Iar în ceea ce priveşte productivitatea artistică, nu ar fi mai dificil a rezista tentațiilor masive ale culturii de masă sau a te feri de a fi tulburat de zgomotul şi impostura societății de masă, decât a fost să eviți tentațiile mai sofisticate şi zgomotele mai perfide ale snobilor culturali în societatea rafinată.

Din nefericire, cazul nu este atât de simplu. Industria distracțiilor se confruntă cu un apetit gargantuan şi întrucât produsele ei dispar în consuni ea trebuie să ofere constant noi mărfuri, în această situație grea, cei care produc pentru mass-media răscolesc întreaga gamă a culturii trecute şi actuale în speranța de a găsi un material adecvat, în plus, acest material nu poate fi oferit aşa cum este; el trebuie schimbat pentru a deveni distractiv, el trebuie pregătit pentru a fi consumat uşor.

Cultura de masă se naşte atunci când societatea de masă pune stăpânire pe obiecte culturale şi pericolul ei este atunci când procesul de viață al societății (care ca orice proces biologic atrage nesătul tot ce este la îndemână în ciclu] metabolismului său) va consuma literalmente obiectele culturale, le va mânca si le va distruge. Desigur, ni: mă refer la distribuția de masă. Când cărți sau reproduceri sunt aruncate pe piață la un preț scăzut şi ating vânzări uriaşe, acest lucru nu afectează natura obiectelor în chestiune, însă natura lor este afectată când înseşi aceste obiecte sunt schimbate - rescrise, condensate, rezumate, reduse la kitsch prin reproducere sau

prin punerea în imagini. Aceasta nu înseamnă că cultura se răspândeşte în mase, ci că cultura este distrusă pentru a produce distracţie. Rezultatul nu este dezintegrarea, ci decăderea şi cei care o promovează activ nu sunt compozitorii de tip Ţin Pan Alley, ci un tip special de intelectuali, adesea bine citiţi şi bine informaţi, a căror unică funcţie este să organizeze, să difuzeze şi să modifice obiectele culturale pentru a convinge masele că *Hamlct* poate (î la fel de amuzant ca *My Fair Lady* şi probabil la fel de educativ. Sunt mulţi autori mari din trecut care au supravieţuit secolelor de uitare şi neglijare, clar este încă o întrebare deschisă dacă vor fi capabili să supravieţuiască unei versiuni distractive a ceea ce au de spus.

Cultura priveşte obiectele şi este un fenomen mondial; distracţia priveşte oamenii şi este un fenomen al vieţii. Un obiect este cultural în măsura în care el poate să reziste; durabilitatea sa este însuşi opusul funcţionalităţii, care este calitatea ce îl face să dispară din nou din lumea fenomenală fiind folosit şi răsfolosit. Marele utilizator şi consumator de obiecte este viaţa însăşi, viaţa individului şi viaţa societăţii în general. Viaţa este indiferentă la caracterul de lucru al unui obiect; ea insistă că fiecare lucru trebuie să fie funcţional, să satisfacă anumite nevoi. Cultura este ameninţată când toate obiectele şi lucrurile din lume, produse de prezent sau de trecut, sunt considerate ca simple funcţii ale procesului de viaţă a societăţii, ca şi cum ele există numai pentru a îndeplini a anumită nevoie, iar pentru această funcţionalixare este aproape irelevant dacă nevoile în chestiune sunt de nivel înalt sau jos. Că artele trebuie să fie funcţionale, că catedralele îndeplinesc o nevoie religioasă a societăţii, că un tablou se naşte din nevoia de a se exprima a pictorului şi este privit datorita unei dorinţe de a se perfecţiona a spectatorului, toate aceste noţiuni au atât de puţină legătura cu arta şi sunt atât de noi din punct de vedere istoric încât poţi fi tentat să le respingi pur şi simplu ca prejudecăţi moderne. Catedralele au fost construite *aci maiorem gloriam Dcr,* în timp ce, în calitate de clădiri, serveau în mod sigur nevoile comunităţii, frumuseţea lor elaborată nu poate fi niciodată explicată prin aceste nevoi, care ar fi putut să fie la fel de bine servite de orice clădire indescriptibilă. Frumuseţea lor

a depăşit toate nevoile şi le-a făcut să dureze prin secole; dar în timp ce frumusețea, frumusețea unei catedrale ca şi frumusețea oricărei clădiri seculare, transcende nevoile şi funcțiile, ea nu transcende niciodată lumea, chiar dacă conținutul operei se întâmplă să fie religios. Dimpotrivă, însăşi frumusețea artei religioase este cea care transformă conținuturile şi preocupările religioase şi spirituale în realități mundane tangibile; în acest sens orice artă este seculară, şi particularitatea artei religioase este doar aceea că ea „secularizează" - reifică şi transformă într-o prezență „obiectivă", tangibilă, mundană - ceea ce existase înainte în afara lumii, de unde reiese că este irelevant dacă urmăm religia tradițională şi localizăm acest „în afară" în viața de apoi, sau urmăm explicațiile moderne şi îl localizăm în tainițele cel mai adânci ale inimii omeneşti.

Orice lucru, fie că este un obiect de uz curent, un bun de consum sau o operă de artă, posedă o formă prin care apare şi numai în măsura în care ceva are o formă poate fi numit lucru. Printre lucrurile care nu apar în natură ci doar în lumea creată de om, distingem între obiecte de uz curent şi opere de artă, care ambele posedă o anumită permanență cuprinsă între durata obişnuită si nemurirea potențială în cazul operelor de artă. Ca atare, *ele* se disting de bunurile de consum pe de-o parte, a căror durata în lume rar depăşeşte timpul necesar pentru a le pregăti şi, pe de altă parte, de produsele acțiunii, precum evenimente, fapte şi cuvinte, care toate sunt în sine atât de trecătoare încât cu greu ar supraviețui orei sau zilei în care au apărut pe lurne dacă nu ar fi păstrate mai întâi de către memoria omului, care le țese în poveşti, şi apoi prin capacitățile lui de invenție. Din punctul de vedere al duratei pure, operele de artă sunt în mod clar superioare tuturor celorlalte lucruri; întrucât ele există pe lume mai mult decât orice altceva, ele sunt cele mai lumeşti dintre toate lucrurile. Mai mult decât atât, ele sunt singurele lucruri fără nici o funcție în procesul vital al societății; strict vorbind, ele sunt fabricate nu pentru oameni, ci pentru lumea care este destinata să depăşească durata de viață a muritorilor, generațiilor ce vin şi pleacă. Nu numai că ele nu sunt consumate ca bunuri de consum şi nu sunt

utilizate ca obiecte de uz comun; ele sunt în mod deliberat îndepărtate de procesele de consum şi utilizare şi izolate departe de sfera necesităţilor vieţii umane. Această îndepărtare poate fi realizata pe foarte multe căi; si numai acolo unde este realizată, ia naştere cultura, în sensul specific.

Problema aici nu este de a şti în ce măsură caracterul secular, capacitatea de a fabrica şi a crea o lume este parte integrantă a „naturii" umane. Avem ştiinţă despre existenţa unor popoare fără o lume după cum avem ştiinţă despre oameni din afara lumii; viaţa umană ca atare necesită o lume numai în măsura în care are nevoie de o casă pe pământ pe durata rămânerii ei aici. în mod sigur orice amenajare pe care oamenii o fac pentru a-şi oferi adăpost şi a-si pune un acoperiş deasupra capetelor — chiar şi corturile triburilor nomade - poate servi drept casă pe pământ pentru cei care se întâmplă să fie în viaţă în acea vreme; dar asta nu implică în nici un fel că asemenea amenajare dă naştere unei lumi, ca să nu mai vorbim de o cultură. Această casă pământească devine o lume în sensul propriu al cuvântului numai atunci când totalitatea lucrurilor fabricate este atât de organizată încât poate să reziste procesului vieţii de consum a oamenilor care locuiesc în ea şi astfel să trăiască mai mult decât ei. Numai acolo unde o asemenea supravieţuire este asigurată vorbim despre cultură, şi numai acolo unde ne confruntăm cu lucruri ce există independent de orice referinţe utilitariste şi funcţionale, şi a căror calitate rămâne întotdeauna aceeaşi, vorbim despre opere de artă.

Din aceste motive, orice discuţie despre cultură trebuie să ia cumva ca punct de plecare fenomenul artei, în timp ce caracterul obiectual al tuturor lucrurilor cu care ne înconjurăm consta în faptul că ele au o forma prin care apar, numai operele de artă sunt create cu unicul scop al apariţiei. Criteriul potrivit pentru a judeca apariţiile este frumuseţea; dacă vrem să judecăm obiecte, chiar si obiecte obişnuite de uz curent, numai prin valoarea lor de utilizare şi nu şi prin apariţia lor - adică dacă sunt frumoase sau urâte savi undeva la mijloc - ar trebui să ne scoatem ochii. Dar pentru a deveni conştienţi de apariţii trebuie mai întâi sa fim liberi sa stabilim

o anumită distanţă între noi şi obiect, şi cu cât este mai importantă apariţia pură a obiectului, cu atât ea cere o distanţă mai mare pentru aprecierea lui corectă. Această distanţă nu poate apare dacă nu suntem în poziţia să uităm de noi înşine, de grijile, interesele şi nevoile vieţii noastre, astfel încât nu vom pune stăpânire pe ceea ce vedem ci îl vom lăsa să fie aşa cum este, în apariţia lui. Această atitudine de bucurie dezinteresată (pentru a folosi termenul kantian, *uninteressiertes Wohlgefalleri)* poate fi experimentată numai după ce au fost rezolvate nevoile organismului viu astfel încât, eliberaţi de necesităţile vieţii, oamenii pot fi liberi pentru lume.

Problema cu societatea în perioadele moderne era nu numai ca membrii ei, chiar şi atunci când se eliberaseră de necesităţile vieţii, nu puteau să se elibereze de grijile care aveau mult de-a face cu ei înşişi, cu statutul şi poziţia lor în societate şi reflectarea acesteia asupra sinelui lor individual, dar că ei nu aveau nici un fel de relaţie cu lumea obiectelor şi a obiectivităţii în care se mişcau. Problema relativ nouă cu societatea de masă este poate chiar mai serioasă, clar nu din cauza maselor, ci pentru că aceasta societate este esenţialmente o societate de consumatori în care timpul liber nu mai este folosit pentru a se perfecţiona sau a dobândi un status mai înalt, ci pentru tot mai mult consum şi tot mai multă distracţie. Şi întrucât nu există suficiente bunuri de consum pentru a satisface apetitul tot mai mare al unui proces de viaţă a cărui energie vitală, nemaifiind cheltuită în efortul şi problemele unui corp care munceşte, trebuie utilizată prin consum, este ca şi cum viaţa însăşi ieşea din limitele sale şi se înfrupta din lucruri care nu i-au fost niciodată destinate. Rezultatul este, desigur, nu o cultură de masă care, strict vorbind, nu există, ci o distracţie de masă, hrănită cu obiectele culturale ale lumii. A crede că o asemenea societate va deveni mai „cultivată" cu cât timpul şi educaţia şi-au făcut datoria, este, cred, o greşeală fatală. Problema este că o societate de consumatori nu este cu putinţă să ştie cum să aibă grijă de o lume şi de lucrurile ca aparţin exclusiv spaţiului aparţiilor mundane deoarece atitudinea ei fundamentală faţă de obiecte, atitudinea de consum, ruinează tot ceea ce atinge.

II

Am spus mai înainte că o discuţie despre cultură este obligată să ia fenomenul artei ca punctul ei de plecare pentru că operele de artă sunt obiecte culturale prin excelenţă. Cu toate acestea, deşi cultura şi arta sunt strâns legate, ele nu sunt nicidecum acelaşi lucru. Distincţia dintre ele nu are mare importanţă pentru problema ce se întâmplă cu cultura în condiţiile societăţii şi ale societăţii de masă; însă, ea este relevantă pentru problema ce este cultura şi în ce relaţie se află ea cu domeniul politic.

Cultura, cuvânt şi concept, este de origine romană. Cuvântul „cultură" derivă din *coliere — a* cultiva, a locui, a avea grijă, a supraveghea şi păstra - şi are legătură, în primul rând, cu relaţia omului cu natura în sensul de a cultiva şi supraveghea natura până când ea devine adecvată pentru locuirea umană. Ca atare, el indică o atitudine de dragoste grijulie şi se află în contrast puternic cu toate eforturile de a supune natura dominaţiei omului.[4] Aşadar, el nu numai că se aplică cultivării pământului dar poate şi să desemneze „cultul" zeilor, grija faţă de ceea ce le aparţine cu adevărat. Se pare că Cicero a fost primul care a folosit cuvântul pentru probleme ale spiritului şi minţii. El vorbeşte de *excolere animum,* de cultivarea minţii, şi de *cultura animi* în acelaşi sens în care noi vorbim chiar şi astăzi de o minte cultivată, numai că noi nu mai suntem conştienţi de conţinutul complet metaforic al acestei utilizări.[5] Pentru că în ceea ce priveşte utilizarea romană, problema principală a fost întotdeauna legătura culturii cu natura; cultura însemna iniţial agricultură, care era ţinută la mare preţ în Roma spre deosebire de artele poetice şi creatoare. Chiar şi *cultura animi* a lui Cicero, rezultatul unei pregătiri în filosofie, şi prin urmare, probabil inventată, după cum s-a sugerat, pentru a traduce TtaiSeioc greacă,[6] însemna exact opusul lui a fi făcător sau creator de opere de artă. Conceptul de cultură a apărut mai întâi în mijlocul unui popor esenţialmente agricol şi conotaţiile artistice care ar fi putut fi legate de aceasta cultură priveau incomparabil de strânsa relaţie a poporului latin cu natura, crearea faimosului peisaj italian. Potrivit romanilor, arta se presupunea să apară

la fel de natural ca şi zona rurală; ea trebuie să fie natură supravegheată; iar apariţia întregii poezii a fost văzută în „cântecul pe care frunzele şi-l cântă în singurătatea verde a pădurilor".[7] Dar deşi aceasta poate fi o gândire eminamente poetică, este improbabil că marea artă să fi ţâşnit vreodată din ea. Nu mentalitatea grădinarilor produce artă.

Marea artă si poezie romană au luat naştere sub impactul moştenirii greceşti de care romanii, dar niciodată grecii, au ştiut cum să aibă grijă şi cum să o păstreze. Motivul pentru care nu există un echivalent grecesc al conceptului roman de cultură stă în predominanţa artelor creatoare în civilizaţia greacă. In timp ce romanii tindeau să privească chiar şi arta ca pe un fel de agricultură, de cultivare a naturii, grecii tindeau să considere până şi agricultura ca pe o parte integrală a creării, ca ţinând de trucurile isteţe, abile, „tehnice" prin care omul, inspirând mai mult respect, teamă şi uimire decât tot ceea ce există, supune şi conduce natura. Ceea ce noi, încă sub vraja moştenirii romane, considerăm a fi cea mai naturală şi mai paşnică dintre activităţile omului, lucrarea pământului, grecii o înţelegeau ca pe o acţiune îndrăzneaţă, violentă prin care, an după an, pământul, inepuizabil şi neobosit, este deranjat şi violat.[8] Grecii nu ştiau ce este cultura pentru că nu cultivau natura ci mai curând smulgeau din pântecele pământului roadele pe care zeii le ascunseseră de oameni (Hesiod); si în strânsă legătură cu aceasta era faptul că marea veneraţie pentru mărturiile trecutului ca atare, căreia îi datorăm nu doar păstrarea moştenirii greceşti, ci însăşi continuitatea tradiţiei noastre, Ic era foarte străină. Amândouă, cultura în sensul transformării naturii într-un loc de trai pentru un popor, şi cultura în sensul îngrijirii monumentelor trecutului, determină chiar şi azi conţinutul şi semnificaţia pe care o avem în minte când vorbim *de* cultură.

Insă semnificaţia cuvântului „cultură" nu este mai deloc epuizată de aceste elemente strict romane. Până şi *cultura animi* a lui Cicero sugerează ceva precum gustul şi, în general, sensibilitatea pentru frumuseţe nu la cei care creează lucruri frumoase, adică la artiştii înşişi, ci la spectatori, la cei ce se mişcă printre ei. Si această dragoste pentru frumuseţe

grecii o posedau, bineînțeles, într-o măsură extraordinară, în acest sens, înțelegem prin cultură atitudinea sau, mai bine zis, modul de relaționare prescris de civilizații cu lucrurile cele mai puțin utile şi mai lumeşti, operele artiştilor, poeților, muzicienilor, filosofilor şi aşa mai departe. Dacă înțelegem prin cultură modul de relaționare al omului cu obiectele din lume, atunci putem încerca să înțelegem cultura greacă (ca deosebită de arta greacă) amintindu-ne o zicală foarte citată, relatată de Tucidide şi atribuită lui Pericle, care spune: <t>i.A,oKaXo'uu£v *yâț*> |aex' e-ure^eiac; Koâ 4)1X000(1)015JAEV avei) laaAocKtocq.[9] Propoziția, extrem de simplă, aproape că sfidează traducerea. Ceea ce înțelegem ca stări sau calități, precum dragostea de frumos sau dragostea de înțelepciune (numită filosofie) este descrisă aici ca o activitate, ca şi cum „a iubi lucrurile frumoase" nu este tot o activitate ca şi a le face. In plus, traducerea noastră a cuvintelor restrictive, „precizia scopului" şi „efeminare", nu reuşesc să exprime faptul că ambii termeni erau strict politici, efeminarea fiind un viciu barbar, iar precizia scopului virtvitea omului care ştie cum să acționeze. Prin urmare, Pericle ne spune ceva precum: „Iubim frumusețea în limitele judecății politice şi filosofăm fără viciul barbar al efeminării."

Odată ce semnificația acestor cuvinte, care sunt foarte greu de eliberat de traducerea lor banalizată, începe să ne r devină clară, există multe lucruri de care să fim surprinşi.; Mai întâi, ni se spune clar că polisul, domeniul politicii, este[f] cel care pune limite iubirii de înțelepciune şi de frumusețe, şi întrucât ştim că grecii credeau că polisul şi „politica" (şi nicidecum realizările artistice superioare) erau ceea ce îi deosebeau de barbari, putem trage concluzia că această deosebire era şi o deosebire „culturală", o deosebire în modul lor de relaționare cu lucrurile „culturale", o atitudine diferită față de frumusețe şi înțelepciune care puteau fi iubite numai în limitele impuse de instituția polisului. Cu alte cuvinte, era un fel de suprarafmament, o sensibilitate fără discernământ care nu ştia cum să aleagă ceea ce era considerat a fi barbar - şi nu vreo lipsă primitivă de cultură aşa cum o înțelegem noi, nici vreo calitate specifică a lucrurilor culturale însele.

Poate chiar şi mai surprinzător este faptul că lipsa de virilitate, viciu] efeminații, pe care 1-am asocia cu o prea mare dragoste de frumusețe sau estetism, este menționat aici ca pericolul tipic al filosofici; iar cunoaşterea modului în care să cauți sau, cum spuneam, a modului în care să judeci, care ne-am fi aşteptat să fie o însuşire a filosofici, care trebuie sa ştie cum să caute adevărul, este considerată aici ca fiind necesară pentru relația cu frumosul.

Sar putea ca filosofia în sensul grecesc - care începe cu „mirarea", cu 6«\>u.ot£r,iv şi sfârşeşte (cel puțin la Platon şi Aristotel) cu contemplarea mută a vreunui adevăr dezvăluit — să ducă mai degrabă la inactivitate decât la dragostea de frumusețe? S-ar putea, pe de alta parte, ca dragostea de frumusețe să rămână barbară dacă nu este însoțită de ei'itEĂeux, de facultatea ce are ca scop judecata, discernământul şi discriminarea, pe scurt, de acea capacitate curioasă şi insuficient definită pe care o numim de obicei gust? Şi, în sfârşit, s-ar putea ca această dragoste de frumusețe, tipul potrivit de relație cu lucrurile frumoase — *cultura animi* care face omul adecvat pentru a avea grijă de lucrurile lumii şi pe care Cicero, spre deosebire de greci, o atribuia filosofici — să aibă ceva de-a face cu politica? S-ar putea ca gustul să se numere printre facultățile politice?

Pentru a înțelege problemele pe care le ridică aceste întrebări este important să se țină minte că cultura şi arta nu sunt acelaşi lucru. O cale de a rămâne conştient de diferența dintre ele este de a reaminti că aceeaşi oameni care premăreau iubirea de frumos şi cultura inimii împărtăşeau disprețul profund al Antichității față de artiştii şi artizanii care fabricau de fapt lucrurile care atunci erau expuse şi admirate. Grecii, şi nu romanii, aveau un cuvânt pentru filistinism, iar acest cuvânt, în mod foarte curios, derivă dintr-un cuvânt pentru artişti şi artizani, Pavouxroc;; a fi un filistin, un om cu un spirit banal, indica, ca şi azi, o mentalitate exclusiv utilitaristă, o incapacitate de a gândi şi judeca un lucru separat de funcția sau utilitatea lui. Dar artistul însuşi, fiind un [ittvoaxroq, nu era câtuşi de puțin la adăpost de reproşul filistinismului; dimpotrivă, filistinismul era considerat a fi un

viciu mult mai posibil să apară la aceia care stăpâneau o 7te%vT|, la creatori şi artişti. Pentru înțelegerea greacă nu era nici o contradicție între elogiul (țaA.oKoXeîv, dragostea de frumos, şi disprețul pentru cei care produceau, de fapt, frumosul. Neîncrederea şi disprețul față de artişti apărea din considerente politice: fabricarea lucrurilor, inclusiv producerea artei, nu intră în cadrul activităților politice; ea chiar se află în opoziție cu ele. Motivul principal de dispreț față de fabricare sub toate formele este că prin însăşi natura sa ea este utilitaristă. Fabricarea, nu însă acțiunea şi vorbirea, implică întotdeauna mijloace şi scopuri; în realitate, categoria mijloacelor şi scopurilor îşi trage legitimitatea din sfera creării şi fabricării unde un sfârşit clar recognoscibil, un produs final, determină şi organizează tot ceea ce joacă un rol în acest proces - materialul, uneltele, activitatea însăşi şi chiar persoanele ce participă la el; ei devin toți simple mijloace către un scop şi sunt justificate ca atare. Creatorii nu se pot abține să nu privească toate lucrurile ca mijloace pentru scopurile lor sau, după caz, să judece; toate lucrurile prin utilitatea lor specifică. In momentul în care acest punct de vedere este generalizat şi extins la alte domenii decât cel al fabricării el va produce mentalitatea banausică. Iar grecii bănuiam pe drept cuvânt că acest filistinism amenință nu numai domeniul politic, aşa cum evident o face, pentru că judecă acțiunea prin aceleaşi standarde de utilitate care sunt valide pentru fabricare, că cere ca acțiunea să obțină un sfârşit predeterminat si că i se va permite să ia în stăpânire toate mijloacele posibile să extindă acest scop; el amenință şi domeniul cultural însuşi deoarece duce la o devalorizare a lucrurilor ca lucruri care, dacă se permite ca mentalitatea care le-a născut să predomine, vor G din nou judecate conform standardului de utilitate şi, prin aceasta, îşi vor pierde valoarea lor intrinsecă, independentă şi vor degenera în cele din urma în simple mijloace. Cu alte cuvinte, cea mai mare amenințare la adresa existenței operei terminate apare chiar din mentalitatea care a nâscut-o. De unde rezultă că standardele şi regulile ce trebuie să prevaleze în mod necesar în ridicarea, construirea şi decorarea lumii lucrurilor în care ne mişcăm, îşi

pierd validitatea şi devin extrem de periculoase atunci când se aplică însăşi lumii terminate.

Aceasta, desigur, nu spune întreaga poveste a relației dintre politică şi artă. Roma în perioada ei de începui era atât de convinsă că artiştii şi poeții urmăreau un joc copilăresc care nu se potrivea cu *gravitas,* seriozitatea si demnitatea, proprie unui cetățean roman, încât ea pur şi simplu a suprimai orice talente artistice- ce ar fi putut să înflorească în republică anterior influenței greceşti. Atena, dimpotrivă, nu a rezolvat niciodată conflictul dintre politică şi artă în mod unilateral în favoarea uneia sau alteia - fapl care, accidental, poate fi unul dintre motivele extraordinarei etalări a geniului artistic în Grecia clasică — şi a menținut conflictul viu şi nu 1-a adus la nivelul indiferenței celor două domenii unul față de celălaK. Grecii, ca să zicem aşa, puteau spune în acelaşi,timp: „Cel care nu a văzut Zeus de Fidias la Olympia a trăit degeaba" *şi* „Oameni ca Fidias, anume sculptori, sunt nepotriviți pentru cetățenie." Iar Pericle, în acelaşi discurs în care face elogiul dreptelor <tnA,oao<t>ei v şi (ţnAAoKaXeîv, relația activă cu înțelepciunea şi frumusețea, se laudă că Atena va şti cum să-1 pună pe „Homer şi tagma lui" la locul lor, că gloria faptelor ei va fi atât de mare încât oraşul va fi capabil să se lipsească de creatorii profesionişti de glorie, poeții şi artiştii care reifică cuvântul viu şi fapta vie, transformându-le şi convertindu-le în lucruri îndeajuns de permanente pentru a metamorfoza măreția în nemuritoare faimă.

Astăzi, este mai probabil ca noi să bănuim că domeniul politicii şi participarea activă la problemele publice dă naştere la filistinism şi împiedică dezvoltarea unei minți cultivate ce poate privi lucrurile în adevărata lor valoare fără să reflecteze asupra funcției si utilității lor. Unul dintre motivele acestei schimbări de accent este, desigur, că — din rațiuni exterioare acestor considerații - mentalitatea fabricării a invadat domeniul politic într-o asemenea măsură încât considerăm ca de la sine înțeles că acțiunea, chiar mai mult decât fabricarea, este determinată de categoria mijloacelor şi scopurilor. Această situație, însă, are avantajul că artiştii şi creatorii au fost capabili să dea frâu liber propriei lor concepții despre

aceste probleme şi să-şi pronunţe ostilitatea împotriva oamenilor de acţiune, în spatele acestei ostilităţi se află mai mult decât competiţia pentru notorietate publică. Problema este ca *lionio faber* nu se află în aceeaşi relaţie cu domeniul public şi publicitatea lui aşa cum se află lucrurile pe care le face, cu apariţia, configuraţia şi forma lor. Pentru a fi în măsură de a adăuga în mod constant lucruri noi la lumea deja existentă, el însuşi trebuie să fie izolat de public, trebuie să fie adăpostit şi ascuns de ea. Adevăratele activităţi politice, pe de altă parte, acţiunea şi vorbirea, nu pot fi deloc îndeplinite fără prezenţa altora, fără public, fără un spaţiu constituit de către cei mulţi. Activitatea artistului şi a meşteşugarului este prin urmare supusă condiţiilor foarte diferite de cele ce înconjoară activităţile politice şi este foarte uşor de priceput că artistul, imediat ce începe să-şi spună părerea despre lucrurile politice, va simţi aceeaşi neîncredere faţă de domeniul specific politic şi publicitatea sa pe care o avea polisul faţă de mentalitatea şi condiţiile creării. Aceasta este adevărata boala a artistului, nu în societate, ci în politică, iar scrupulele şi neîncrederea lui faţă de activitatea politică nu sunt mai puţin legitime decât suspiciunea oamenilor de acţiune împotriva mentalităţii lui *Homo faber*. în acest moment apare conflictul dintre artă şi politică, iar acest conflict nu poate şi nu trebuie să fie rezolvat.

Cu toate acestea, problema centrală este că acest conflict, ce separă politicianul si artistul în activităţile lor respective, nu se mai aplică când ne îndreptăm atenţia de la crearea artei la produsele ei, la lucrurile însele ce trebuie să-si găsească locul în lume. în mod evident, aceste lucruri împărtăşesc cu „produsele" politice, cuvintele şi faptele, calitatea că au nevoie de un spaţiu public în care pot să apară si să fie văzute; ele nu ajung la plenitudinea propriei existenţe, care este aparenţa, decât într-o lume care este comună tuturor; în ascunzişul vieţii private şi posesiei private, obiectele de artă nu pot atinge propria lor validitate inerentă, ele trebuie, dimpotrivă, să fie protejate împotriva caracterului posesiv al indivizilor - prin urmare nu contează dacă această protecţie ia forma expunerii lor în locuri sfinte, în temple şi bisericii

sau sunt plasate în grija muzeelor şi a custozilor monumentelor, din moment ce locul în care le punem este caracteristic pentru „cultura" noastră, adică pentru felul relaţiei noastre cu ele. In general vorbind, cultura indică faptul că domeniul public, care din punct de vedere politic este făcut sigur de către oamenii de acţiune, îşi oferă spaţiul de expunere acelor lucruri a căror esenţă este de a apărea şi de a fi frumoase. Cu alte cuvinte, cultura indică faptul că arta şi politica, în ciuda conflictelor şi tensiunilor dintre ele, sunt legate şi chiar dependente una de alta. Văzută pe fundalul experienţelor politice si a activităţilor care, lăsate în voia lor, vin şi pleacă fără a lăsa vreo urmă în lurne, frumuseţea este însăşi manifestarea nemuririi. Măreţia trecătoare a cuvântului şi faptei poate rezista în lume în măsura în care i se conferă frumuseţe. Fără frumuseţe, adică gloria strălucitoare prin care se manifestă nemurirea potenţială în lumea umană, întreaga viaţa omenească ar fi zadarnică şi nici o măreţie nu ar putea rezista.

Elementul comun al artei şi politicii este acela că ambele sunt fenomene ale lumii publice. Ceea ce mediază conflictul dintre artist şi omul de acţiune este *cultura animi,* adică o minte atât de pregătită şi de cultivată încât poate fi crezută să vegheze şi să aibă grijă de o lume a aparıţiilor al cărei criteriu este frumuseţea. Motivul pentru care Cicero a atribuit această cultură unei pregătiri în filosofic a fost acela că pentru el numai filosofii, iubitorii de înţelepciune, abordau lucrurile ca simpli „spectatori", fără nici o dorinţă de a dobândi ceva pentru ei înşişi, astfel încât el a putut să-i asemene pe filosofi cu cei care, venind la marile jocuri şi festivaluri, nu căutau nici „să câştige glorioasa distincţie a unei coroane", nici să „câştige cumpărând sau vânzând", ci erau atraşi de „spectacol şi priveau îndeaproape ceea ce se făcea şi cum se făcea." Ei erau, cum am spune astăzi, complet dezinteresaţi şi exact din acest motiv, cei mai îndreptăţiţi să judece, clar şi cei care erau cei mai fascinaţi de spectacolul însuşi. Cicero îi numeşte *maxime ingenuum,* cel mai nobil grup dintre oamenii născuţi /iberi, pentru ceea ce făceau: a privi numai de dragul privirii era cea mai liberă, *libvralissimum,* dintre toate îndeletnicirile.[10]

In lipsa unui cuvânt inai bun pentru a desemna elementele componente ale unei iubiri active de frumuseţe, care permite discriminarea, discernerea, judecarea — adică acel (ţ)iXoKaX.etv HET' eikeXeîaq de care vorbeşte Pericle — am folosit cuvântul „gust" şi pentru a justifica aceasta folosire şi, în acelaşi timp, pentru a indica singura activitate în care, cred eu, cultura ca atare se exprimă, aş vrea să mă inspir din prima parte a *Criticii facultăţii de judecare* a lui Kant, care, în calitate de „Critica a judecăţii estetice", conţine probabil cel mai remarcabil şi mai original aspect al filosofici politice a lui Kant. In orice caz, ea conţine o analiză a frumosului în primul rând din punctul de vedere al spectatorului ce judecă, după cum şi titlul indică, şi ia ca punct de plecare fenomenul gustului, înţeles ca o relaţie activă cu ceea ce este frumos.

Pentru a vedea facultatea de judecare în perspectiva ei corectă şi a înţelege că ea implică mai degrabă o activitate politică decât o simplă activitate teoretică, trebuie să reamintim pe scurt ceea ce, de obicei, este considerată a fi filosofia politică a lui Kant, şi anume *Critica raţiunii practice,* care se ocupă de facultatea dătătoare de legi a raţiunii. Principiul legislator, aşa cum este formulat în „imperativul categoric" - „acţionează întotdeauna în aşa fel încât principiul acţiunii tale să poată deveni o lege generală" - se bazează pe necesitatea ca gândirea raţională să fie de acord cu ea însăşi. Hoţul, de exemplu, în realitate se contrazice, pentru că el nu poate dori ca principiul acţiunii sale, a fura proprietatea altor oameni, să devină o lege generală; o astfel de lege 1-ar lipsi imediat de propria lui achiziţie. Acest principiu al înţelegerii cu sine este foarte vechi; el a fost de fapt descoperit de Socrate, a cărui teză centrală, aşa cum este formulată de Platou, este conţinută în propoziţia: „Prefer ca eu [...] unul fiind să nu mă acord cu mine şi să susţin păreri care se bat cap în cap."[11] Din această propoziţie şi-au luat punctul de plecare atât etica occidentală, cu accentul ei pe existenţă în înţelegere cu propria conştiinţă, cât şi logica occidentală, cu accentul ei pe principiul contradicţiei.

Cu toate acestea, în *Critica facultăţii de judecare,* Kant insistă pe o cale diferită de gândire, pentru care nu era suficient a fi în acord cu şinele propriu, ci care consta în a fi ca-

pabil „să gândeşti în locul oricui" şi pe care o numeşte, prin urmare, o „mentalitate lărgită" *(eine erweiterte Denkungsart).*[12] Puterea judecății se *bazează* pe o înțelegere potențială cu alții, iar procesul de gândire ce este activ în judecarea a ceva nu este, ca procesul de gândire al raționârii pure, un dialog cu mine însumi, ci se află întotdeauna şi înainte de toale, chiar dacă sunt foarte singur atunci când decid, într-o comunicare anticipată cu alții cu care ştiu că trebuie în cele din urmă să ajung la o înțelegere. Diri aceasta înțelegere potențială judecata îşi derivă validitatea ei specifică. Aceasta înseamnă, pe de-o parte, că asemenea judecată trebuie să se elibereze de „condițiile private subiective", adică de idiosincraziile care determină în mod natural aspectul Gecărui individ în intimitatea lui şi sunt legitime atâta vreme cât sunt doar opinii susținute în mod privat, dar care nu sunt potrivite pentru a intra pe piață şi sunt lipsite de orice validitate în domeniul public. Iar această modalitate lărgită de gândire, care ca judecată ştie cum să transceadă propriile sale limite individuale, pe de altă parte, nu poate funcționa în strictă izolare sau solitudine; ea are nevoie de prezența altora „în locul cărora" trebuie să gândească, ale căror perspective trebuie să le ia în considerare şi fără de care nu are niciodată posibilitatea să opereze în vreun fel. Aşa cum logica, pentru a fi clară, depinde de prezența sinelui, tot aşa judecata, pentru a fi valabilă, depinde de prezența altora. Aşadar, judecata este înzestrată cu o anumită validitate specifică, dar nu este niciodată universal valabila. Pretențiile ei de validitate nu se pot extinde niciodată mai mult decât celelalte în locul cărora persoana care judecă s-a pus pentru considerațiile sale. Judecata, spune Kant, este valabilă „pentru toți",[13] dar accentul în propoziție este pe „judecată"; ea nu este valabilă pentru cei ce nu judecă sau pentru cei ce nu sunt membri ai domeniului public în care apar obiectele judecății.

Că puterea de a judeca este o abilitate specific politică exact în sensul indicat de Kant, şi anume abilitatea de a vedea lucrurile nu numai din punctul de vedere propriu ci şi din perspectiva tuturor celor care se întâmplă să fie ele față; că până şi acea judecată poate fi una dintre abilitățile fundamentale ale omului ca ființă politică atâta timp cât îi permite

să se orienteze în domeniul public, în lumea comună — acestea sunt înţelegeri rare virtual sunt la fel de vechi ca experienţa politică clar formulată. Grecii numeau această abilitate <t>povT]cn.(;, sau perspicacitate, şi o considerau principala virtute sau excelenţă a omului politic spre deosebire de înţelepciunea filosofului.[14] Diferenţa dintre această perspicacitate judecătoare şi gândirea speculativă stă în aceea că prima îşi are rădăcinile în ceea ce numim de obicei simţ comun, în timp ce ultima îl transcende în mod constant. Simţul comun — pe care francezii îl numesc atât se sugestiv „bunul simţ", *le bon* sens - ne dezvăluie natura lumii în măsura îri care ea este o lume comună; lui îi datorăm faptul că cele cinci simţuri strict private şi „subiective" ale noastre şi datele lor sensibile se pot adapta unei lumi nonsubiective şi „obiective" pe care o avem în comun şi o împărţirii cu alţii. Judecarea este o activitate importantă, dacă nu cea mai importantă, în care această împârţire-a-lumii-cu-alţii se petrece.

Ceea ce, însă, este foarte nou şi chiar surprinzător de nou în afirmaţiile lui Kant din *Critica facultăţii* de *judecare* este faptul că a descoperit acest fenomen în toată grandoarea sa chiar în momentul când examina fenomenul gustului şi deci singurul tip de judecăţi care, întrucât privesc numai probleme estetice, s-a presupus întotdeauna că se află atât în afara domeniului politic, cât şi a domeniului raţiunii. Kant a fost deranjat de presupusul caracter arbitrar şi de subiectivitatea lui *de gustibus nori disputandum est* (care, fără îndoială, este întru totul adevărat pentru idiosincraziile private), deoarece acest caracter arbitrar ofensa simţul său politic şi nu simţul său estetic. Kant, care nu era cu siguranţă foarte sensibil la lucruri frumoase, a fost foarte conştient de calitatea publică a frumuseţii, şi datorită relevanţei lor publice a insistat el, în opoziţie cu proverbvil obişnuit, că judecăţile de gust sunt deschise discuţiei fiindcă „sperăm că aceeaşi plăcere este împărtăşită de ceilalţi", că gustul poate fi subiect de discuţie deoarece el „aşteaptă acordul de la toţi ceilalţi".[15] Aşadar gustul, îr> măsura în care, ca orice altă judecată, apelează la simţul comuti este însuşi opusul „sentimentelor private", în estetică nu mai puţin decât în judecăţile politice, se ia o decizie, şi cu toate că această decizie este întotdeauna determinată de o

anumită subiectivitate, prin simplul fapt că fiecare persoană ocupă propriul ei loc de unde priveşte şi judecă lumea, derivă şi ea din faplul că lumea însăşi este uri dat obiectiv, ceva comun tuturor locuitorilor ei. Activitatea gustului decide cum această lume, independent de utilitatea ei şi de interesele noastre vitale în ea, trebuie privită şi ascultată, ce vor vedea oamenii şi ce vor auzi ei în ea. Gustul judecă lumea în aparenţa ei şi în secularitatea ei; interesul său faţă de lume este pur „dezinteresat" şi asta înseamnă că nici interesele de viaţă ale individului, nici interesele morale ale sinelui nu sunt implicate aici. Pentru judecăţile de gust, lumea este lucrul principal şi nu omul, nici viaţa omului sau şinele său.

Judecăţile de gust, în plus, sunt de obicei considerate a fi arbitrare deoarece ele nu constrâng în sensul în care faptele demonstrabile sau adevărul dovedit prin argument impun acordul. Ele împărtăşesc cu opiniile politice faptul că sunt convingătoare; persoana care judecă — aşa cum spune foarte frumos Kant - poate doar „să curteze acordul celorlalţi" în speranţa de a ajunge în cele din urmă la o înţelegere cu sine însuşi.[16] Această „curtare" sau persuadare corespunde îndeaproape la ceea ce grecii numeau TtevOeira, discursul convingător si hotărât pe care îl priveau ca pe forma tipic politică în care oamenii discută unul cu celălalt. Persuasiunea regla raportul dintre cetăţenii polisului deoarece ea excludea violenţa Qzică; dar filosofii ştiau şi că ea era diferită de altă formă non-violentă de constrângere, constrângerea prin adevăr. Persuasiunea apare la Aristotel ca opusul lui SiaAxyeaGai, forma filosofică de vorbire, tocmai pentru că acest tip de dialog era preocupat de cunoaştere şi de descoperirea adevărului şi, prin urmare, cerea un proces de demonstraţie constrângătoare. Aşadar, cultura şi politica ţin una de alta deoarece nu există cunoaştere sau adevăr care să fie în joc, ci mai degrabă judecată şi decizie, schimbul judicios de opinii despre sfera vieţii publice şi lumea comună, si decizia privind tipul de acţiune ce trebuie adoptat în ea precum şi modul cum trebuie să arate lumea în continuare, ce fel de lucruri trebuie să apară în ea.

A clasa gustul, principala activitate culturală, printre abilităţile politice ale omului sună atât de ciudat încât aş putea

adăuga la aceste considerații un alt fapt mult mai familiar, dar puțin cercetat din punct de vedere teoretic. Știm cu toții foarte bine cât de repede se recunosc oamenii unul pe altul și cât de clar pot să simtă că aparțin unul altuia atunci când descoperă o legătură în probleme de ce le place și ce le displace. Din punctul de vedere al acestei experiențe comune, este ca și cum gustul decide nu numai modul în care trebuie să arate lumea, dar și cine aparține acestei lumi. Dacă concepem acest sentiment de apartenență în termeni politici, suntem tentați să privim gustul ca pe vin principiu de organizare esențialmente aristocratic, însă semnificația sa politică este poate și mai plină de consecințe și în același timp mai profundă. Oricând oamenii judecă lucrurile lumii ce le sunt comune, judecata lor implică mult mai mult decât aceste lucruri. Prin maniera ei de a judeca, persoana se dezvăluie întrucâtva pe sine, ce fel de persoană este, și această dezvăluire, care este involuntară, câștigă în valabilitate în măsura în care s-a eliberat de simple idiosincrasii individuale. Acum, exact domeniul acțiunii și al vorbirii, adică domeniul politic din perspectiva activităților, este cel în care această calitate personală iese în față în public, în care devine clar mai curând „cine este" cineva decât calitățile și talentele individuale pe care le poate avea. în această privință, domeniul politic este din nou opus domeniului în care artistul și creatorul trăiesc și muncesc și în care, până la urmă, ceea ce contează este întotdeauna calitatea, talentele creatorului și calitatea lucrurilor pe care le face. Gustul, cu toate acestea, nu judecă pur și simplu această calitate. Dimpotrivă, calitatea este dincolo de discuție, ea nu este mai puțin constrângătoare decât adevărul și se află mai presus de deciziile judecății, mai presus de nevoia de convingere și de solicitarea acordului, deși există vremuri de decădere artistică și culturală când rămân numai câțiva care mai sunt receptivi la evidența calității. Gustul ca activitate a minții cu adevărat cultivate - *cultura animi* — intră în joc numai acolo unde conștiința calității este larg răspândită și adevăratul frumos ușor recunoscut; pentru că gustul discriminează și decide între calități. Ca atare, gustul si judecata sa mereu vigilentă asupra lucrurilor lumii fixează propriile sale limite unei iubiri indiscriminate.

nernoderate pentru frumosul pur; el introduce factorul personal în domeniul fabricării şi al calităţii, adică îi da un sens umanist. Gustul debarbarizează lumea frumosului nelăsându-se copleşit de el; el are grijă de frumos în propriul său mod „personal" şi produce astfel o „cultură".

Umanismul, ca şi cultura, este desigur de origine romană; din nou, nu există nici un cuvânt în limba greacă corespunzător latinescului *humanitas.*[17] Nu ar fi, prin urmare, nepotrivit dacă — pentru a încheia aceste remarci — aleg un exemplu roman pentru a ilustra sensul în care gustul este capacitatea politică care umanizează cu adevărat frumosul şi creează o cultură. Există o afirmaţie ciudată a lui Cicero care sună ca şi cum ar fi fost în mod deliberat elaborată pentru a contrazice banalitatae romană curentă pe atunci: *Amicus Socrates, amicus Plato, seci magis aestimanda verilas.* Acest vechi proverb, fie că suntem sau nu de acord, trebuie să fi ofensat sentimentul roman de *humanitas,* de integritate a persoanei ca persoană; pentru că valoarea şi rangul personal, alături de prietenie, sunt sacrificate aici primatului unui adevăr absolut. Nimic, în nici un caz, nu ar putea fi mai departe de idealul de adevăr absolut, constrângător decât ceea ce trebuie să spună Cicero: *Errare mehercule malo cum Platone ... qnam cum istis (se. Pythagoraeis) vera sentire* — „Prefer în faţa cerului să apuc pe un drum greşit cu Platon decât să văd corect cu adversarii săi".[18] Traducerea estompează o anumită ambiguitate a textului; propoziţia poate însemna: prefer să o apuc pe un drum greşit cu raţionalitatea platoniciană decât să „simt" *(sentire)* adevărul cu iraţionalitate pitagoreică, dar această interpretare nu se acordă cu răspunsul dat în dialogul: „Nu aş apuca-o de bună voie pe un drum greşit cu un asemenea om" *(Ego enirn ipse cum eodem isto nou invittis erraverim)* unde accentul este din nou pe persoana cu care cineva o apucă pe un drum greşit. Astfel, pare sigur să urmăm traducerea şi atunci fraza spune clar: este o chestiune de gust să prefer compania lui Platon şi compania gândurilor sale chiar dacă asta ne-ar îndepărta de adevăr. Cu siguranţă o afirmaţie foarte îndrăzneaţă, ba chiar neruşinat de îndrăzneaţă, mai ales pentru că priveşte adevărul; evident, acelaşi lucru ar putea fi spus şi decis cu privire la frumuseţe, care

pentru aceia ce şi-au antrenat simţurile tot atât cât cei mai mulţi dintre noi şi-au antrenat minţile, nu este mai puţin constrângătoare decât adevărul. Ceea ce spune de fapt Cicero este că pentru adevăratul umanist nici adevărurile omului de ştiinţă, nici adevărul filosofului, nici frumuseţea artistului, nu pot fi absolute; umanistul, pentru că nu este un specialist, exercită o facultate de judecare şi gust care este mai presus de constrângerea pe care fiecare specialitate şi-o impune asupra noastră. Această *humanitas* romană se aplica oamenilor ce erau liberi în toate privinţele, pentru care problema libertăţii, de a nu fi constrâns, era problema decisivă - chiar şi în filosofic, chiar şi în ştiinţă, chiar şi în arte. Cicero spune: în ceea ce priveşte asocierea mea cu oamenii şi lucrurile refuz să fiu constrâns chiar şi de adevăr, chiar şi de frumuseţe.[19]

Acest umanism este rezultatul *cultura animi,* al unei atitudini care ştie cum sa aibă grijă, să păstreze şi să admire lucrurile lumii. Ca atare, el are sarcina de a arbitra şi a media între activităţile pur politice şi activităţile pur fabricatoare, opuse unele altora pe multe planuri. Ca umanişti, ne putem ridica deasupra acestor conflicte dintre omul politic şi artist, după cum ne putem ridica în libertate deasupra specialităţilor pe care toţi trebuie să le învăţăm si să le urmăm. Ne putem ridica deasupra specializării şi filistinismului de toate felurile în măsura în care învăţăm cum să ne exercităm în mod liber gustul. Apoi vom şti cum să răspundem celor care ne spun atât de des că Platon sau vreun alt mare autor din trecut este depăşit; vom fi capabili să înţelegem că, chiar dacă întreaga critică a lui Platon este corecta, Platon poate fi totuşi o companie mai bună decât criticii săi. în orice caz, ne putem aminti ca romanii - primul popor care a luat cultura în serios la fel ca şi noi - credeau că o persoană cultivată trebuia sa fie: cineva care ştie cum să-şi aleagă compania din rândul oamenilor, al lucrurilor, al gândurilor, în prezent ca şi în trecut.

7.

Adevăr şi politică'

i

Subiectul acestor reflecţii este un loc comun. Nimeni nu s-a îndoit vreodată că adevărul şi politica sunt în relaţii proaste unul cu celălalt şi nimeni, după câte ştiu eu, nu a socotit buna credinţă printre virtuţile politice. Minciunile au fost privite întotdeauna ca instrumente necesare şi justificabile nu numai ale meseriei de politician sau de demagog, ci şi ale celei de om de stat. De ce se întâmplă astfel? Şi ce înseamnă asta pentru natura şi demnitatea domeniului politic, pe de-o parte, şi pentru natura şi demnitatea adevărului şi

* Acest eseu a fost cauzat de aşa-numita controversă după publicarea lucrării *Richman in Jcrusalem.* Scopul lui este de a clarifica două probleme diferite, deşi legate între ele, de care nu m-am preocvipat înainte şi a căror importanţă părea de a transcede momentul. Prima priveşte problema dacă este întotdeauna legitim a spune adevărul - am crezut fără rezerve în *„Fiat vcritas, et pereni inundus"?* A doua s-a născut din uluitoare cantitate de minciuni folosită în „polemică" — minciuni despre ceea ce scrisesem, pe de o parte, şi despre faptele pe care le descrisesem, pe de alta. Reflecţiile ce urmează încearcă să înfrunte aceste două probleme. Ele pot, de asemenea, să servească de exemplu pentru ceea ce se întâmplă cu un subiect foarte actual atunci când dus în această prăpastie dintre trecut şi viitor care este, probabil, zona adecvată pentru orice reflecţie. Cititorul va găsi în Prefaţă un punct de vedere scurt şi preliminar despre această prăpastie.

bunei credințe, pe de alta? Ține de însăşi natura adevărului să fie neputincios şi de însăşi natura puterii sa fie necinstită? Şi ce fel de realitate posedă adevărul dacă este neputincios în domeniul public, care mai mult decât oricare altă sferă a vieții umane garantează realitatea existenței oamenilor care se nasc şi mor - adică ființelor care ştiu că au apărut din neființa şi care, după o scurtă perioadă, vor dispărea din nou în ea? în sfârşit, adevărul neputincios nu este la fel de condamnabil ca şi puterea care nu acordă nici o atenție adevărului? Acestea sunt întrebări incomode, dar ele apar în mod necesar din convingerile noastre actuale în această privință.

Ceea ce împrumută acestui loc comun marea sa plauzibilitate se poate totuşi rezuma în vechiul adagiu latin *„Fiat iustilia, et percal mundus"* („Să fie justiție chiar de-ar fi să piară lumea")- Cu excepția autorului lui, probabil din secolul al şaisprezecelea (Ferdinand I, succesorul lui Carol V), nimeni nu 1-a folosit decât ca pe o o întrebare retorică: Ar trebui să se facă dreptate dacă supraviețuirea lumii este în joc? Si singurul mare gânditor care *a* îndrăznit să meargă împotriva întrebării a fost Immanuel Kant, care a explicat curajos că „proverbul... înseamnă într-un limbaj simplu: «Justiția va triumfa chiar dacă toți ticăloşii din lume vor pieri ca rezultat»", întrucât oamenii nu vor considera că merită să trăiască într-o lume lipsită complet de justiție, acest „drept; uman trebuie să fie considerat sacru, oricât de mult sacrifi- ;• ciu este cerut de puteri... oricare ar putea fi consecințele lui 4. fizice."[1] Dar nu este absurd acest răspuns? Grija pentru exis-: tentă nu precede ea în mod clar orice altceva - fiecare virtute ; şi fiecare principiu? Nu este evident că ele devin simple himere dacă lumea, în care numai ele pot fi manifestate, este în pericol? Nu avea dreptate secolul al şaptesprezecelea când s-a declarat aproape în unanimitate ca orice comunitate are datoria imperioasă de a recunoaşte, după cuvintele lui Spinoza, „că nu există o lege mai înaltă decât propria sa securitate"?^ Pentru că în mod sigur orice principiu care transcende simpla existenții poate fi pus în locul justiției şi dacă punem adevărul în locul ei — *„Fiat* verifas, *et pereat niundus"* - vechiul proverb sună chiar mai plauzibil. Dacă înțelegem

acţiunea politică din perspectiva categoriei mijloace-scop, putem chiar să ajungem la singura concluzie aparent paradoxală că minciuna poate servi foarte bine pentru a stabili sau salvgarda condiţiile pentru căutarea adevărului - aşa cum Hobbes, a cărui logică implacabilă nu greşeşte niciodată să ducă argumentele la acele extreme unde absurditatea lor devine evidentă, arătase cu mult tirnp în urmă.[:i] Iar minciunile, întrucât sunt adesea folosite ca substitute pentru mijloace mai violente, pot fi considerate ca instrumente relativ inofensive în arsenalul acţiunii politice.

Reconsiderând vechiul proverb latin, prin urmare va părea puţin surprinzător faptul că sacrificarea adevărului pentru supravieţuirea lumii ar putea fi mai puţin grav decât sacrificarea oricărui alt principiu sau virtute. Pentru că, în timp ce putem refuza chiar să ne întrebăm dacă viaţa ar mai merita să fie trăită într-o lume lipsită de asemenea noţiuni precum justiţie si libertate, acelaşi lucru, în mod ciudat, nu este posibil relativ la idcea, în aparenţă la fel de puţin politică; de adevăr. Ceea ce este în joc este supravieţuirea, perseverarea în existenţă *(in suo esse perseverare)* şi nici o lume umană destinată să dureze mai mult decât viaţa scurtă a muritorilor în ea nu va fi niciodată capabilă să supravieţuiască fără oameni doritori să facă ceea ce Herodot a fost primul care a întreprins în mod conştient - şi anume, Xeyeiv TOC EOVTGC, să spună ce este. Nici o permanenţă, nici o perseverare în existenţă, nu pot fi măcar imaginate fără oameni doritori să depună mărturie despre ceea ce este şi le apare pentru că este.

Povestea conflictului dintre adevăr şi politică este o poveste veche si complicată si nu s-ar câştiga nimic prin simplificare sau denunţare morală. In decursul istoriei, căutătorii adevărului şi cei ce spuneau adevărul au fost conştienţi de riscurile pe care le înfruntau; atâta vreme cât nu se amestecau în problemele lumii s-au acoperit de ridicol, dar cel care şi-a forţat concetăţenii sâ-1 ia în serios încercând să-i elibereze de falsitate şi iluzie şi-a riscat viaţa: „Dacă ar fi putut să pună mâna pe un asemenea om... 1-ar fi omorât", spune Platon în ultima propoziţie din alegoria peşterii. Conflictul

platonic dintre cel care spune adevărul şi cetăţeni nu poate fi explicat de adagiul latin sau de vreuna din teoriile ulterioare care, implicit sau explicit, justifică minciuna, printre alte transgresiuni, dacă supravieţuirea oraşului este în joc. Nici un duşman nu este menţionat în povestea lui Platon; cei mulţi trăiesc între ei, în mod paşnic, în peştera lor, simpli spectatori ai imaginilor, neimplicaţi în nici o acţiune şi deci, neamenințati de nimeni. Membrii acestei comunităţi nu au nici un motiv să considere adevărul şi pe cei ce spun adevărul ca pe duşmanii lor cei mai răi, iar Platon nu oferă nici o explicaţie a iubirii lor perverse de greşeală şi falsitate. Dacă 1-am putea confrunta cu unul dintre colegii săi ulteriori din filosofia politică - şi anume cu Hobbes care susţinea că numai „un adevăr care nu se opune nici unui interes, nici unei plăceri umane este bine primit de toţi oamenii" (o afirmaţie evidentă pe care, totuşi, a considerat-o suficient de importantă pentru a încheia cu ea *Leviathan-ul* său) — poate că ar fi de acord asupra profitului şi plăcerii, dar nu cu aserţiunea că ar putea să existe vreun tip de adevăr bine primit de toţi oamenii. Hobbes, dar nu Platon, s-a consolat cu existenţa unui adevăr indiferent, cu „subiecte" despre care „oamenii nu se preocupă" - e.g., cu adevărul matematic, „doctrina liniilor şi a figurilor" care „nu contrariază nici o ambiţie, nici un profit, nici o poftă". Deoarece, scrie Hobbes, „Nu mă îndoiesc că, dacă ar fi existat un lucru contrar dreptului unui om la dominaţie sau interesului oamenilor ce deţin dominaţia că cele trei unghiuri ale unui triunghi ar trebui să fie egale cu două unghiuri ale unui pătrat, această doctrină ar fi fost, dacă nu contestată, cel puţin suprimata prin arderea tuturor cărţilor de geometrie, în măsura în care cel interesat era capabil să o facă."[4]

Fără nici o îndoială, există o diferenţă decisivă între axioma matematică a lui Hobbes şi adevăratul standard de comportament uman pe care filosoful lui Plafon se presupunea să-1 aducă din călătoria sa în cerul ideilor, deşi Platon, care credea că adevărul matematic deschidea ochii minţii la toate adevărurile, nu era conştient de el. Exemplul lui Hobbes ne frapează prin caracterul său relativ inofensiv; suntem

înclinaţi să presupunem că mintea umană va fi întotdeauna capabilă să reproducă asemenea propoziţii axiomatice precum „cele trei unghiuri ale unui triunghi ar trebui să fie egale cu două unghiuri ale unui pătrat" şi conchidem că „arderea tuturor cărţilor de geometrie" nu ar avea un efect radical. Pericolul ar fi considerabil mai mare în ceea ce priveşte afirmaţiile ştiinţifice; dacă istoria ar fi urmat un curs diferit, întreaga dezvoltare: ştiinţifică modernă de la Galileo la Einstein nu ar fi putut să aibă loc. Şi cu siguranţă, în această situaţie adevărul cel mai vulnerabil ar fi cel al edificiilor de gândire foarte diferenţiate şi întotdeauna unice - pentru care doctrina ideilor a lui Platon este un exemplu eminent - prin care oamenii, încă din timpuri imemoriale, au încercat să gândească raţional dincolo de limitele cunoaşterii umane.

Epoca modernă, care crede că adevărul nu este nici dat, nici revelat ci este produs de mintea omenească, a raportat, începând cu Leibniz, adevărurile matematice, ştiinţifice şi filosofice la genul comun de adevăr raţional, distinct de adevărul factual. Voi folosi această distincţie de dragul convenienţei fără a discuta legitimitatea sa intrinsecă. Vrând să descoperim ce fel de prejudiciu este capabil să aducă adevărului puterea politică, vom examina aceste probleme din motive mai curând politice decât filosofice şi, ca urmare, ne putem permite să lăsăm de-o parte problema de a şti ce este adevărul şi ne mulţumim să luăm cuvântul în sensul în care oamenii îl înţeleg de obicei. Si dacă ne gândim acum la adevăruri factuale - la adevăruri atât ele modeste precum rolul în timpul Revoluţiei Ruse al unui om pe nume Troţki, care nu apare în nici o carte de istorie a Rusiei Sovietice — devenim imediat conştienţi cu cât sunt ele mai vulnerabile decât toate tipurile de adevăr raţional luate împreună. Mai mult decât atât, întrucât faptele şi evenimentele - rezultatul invariabil al oamenilor ce trăiesc şi acţionează împreună - constituie chiar textura domeniului politic, adevărul factual este, desigur, cel care ne interesează aici cel mai mult. Dominaţia (pentru a vorbi în limbajul lui Hobbes), atunci când ataca adevărul raţional îşi depăşeşte, ca să spunem aşa, domeniul, în timp ce poartă bătălii pe propriul ei teren atunci când

falsifică sau eclipsează faptele. Şansele adevărului factual de a supravieţui asaltului puterii sunt efectiv foarte reduse; el este întotdeauna în pericol de a fi scos în afara lumii nu numai pentru o vreme ci, potenţial, pentru totdeauna. Faptele şi evenimentele sunt lucruri infinit mai fragile decât axiomele, descoperirile, teoriile — chiar şi cele mai extravagant speculative — produse de mintea umană; ele apar în domeniul mereu schimbător al problemelor umane, în al căror flux nu există nimic mai permanent decât permanenţa relativă, cum s-ar spune, a structurii minţii omeneşti. Odată pierdute, nici un efort raţional nu le va mai aduce vreodată înapoi. Poate că şansele ca matematica euclidiană sau teoria relativităţii a lui Einstein — fără a vorbi de teoria lui Plato n — să se fi reprodus în timp dacă autorii lor ar fi fost împiedicaţi să le transmită posterităţii nu sunt nici ele foarte bune, însă sunt infinit mai bune decât şansele ca un fapt important, uitat, sau mai probabil, eclipsat, să fie într-o zi redescoperit.

II

Deşi adevărurile cele rnai relevante din punct de vedere politic sunt factuale, conflictul dintre adevăr şi politică a fost mai întâi descoperit şi articulat cu privire la adevărul raţional. Opusul unei propoziţii raţional adevărate este fie eroarea şi ignoranţa, ca în ştiinţe, fie iluzia şi părerea, ca în filosofic. Falsitatea deliberată, minciuna vulgară, îşi joacă rolul numai în domeniul propoziţiilor factuale şi pare semnificativ, şi mai degrabă *bizar,* că în lunga dezbatere despre acest antagonism dintre adevăr şi politică, de la Platon la llobbes, aparent nimeni nu a crezut vreodată că minciuna organizată, aşa cum o cunoaştem noi astăzi, ar putea fi o armă adecvata împotriva adevărului. La Platon, cel care spune adevărul este în pericol de moarte, iar la Hobbes, unde el a devenit un autor, este ameninţat cu arderea cărţilor sale; simpla minciună nu este o problema. Mai degrabă sofistul şi ignorantul decât mincinosul este cel ce ocupă gândirea lui Platon şi acolo unde el distinge între eroare şi minciună - adică între

„v|/ei)5oc; involuntar şi voluntar" — este, în mod caracteristic, mult mai dur faţa de: oamenii „ce se bălăcesc în ignoranţă porcească" decât faţă de mincinoşi.^ vSi asta, pentru că minciuna organizată, ce domină domeniul public, deosebită de mincinosul privat care îşi încearcă norocul pe cont propriu, era încă necunoscută? Sau are ceva de-a face cu faptul izbitor că, cu excepţia zoroastrismului, nici una dintre marile religii nu a inclus minciuna ca atare, ca distinctă de „mărturia falsă", în catalogul ei de păcate mortale? Numai odată cu apariţia moralei puritane, ce a coincis cu apariţia ştiinţei organizate, al cărei progres a trebuit să fie asigurat pe terenul sigur al veridicităţii şi încrederii absolute al fiecărui savant, minciunile au fost considerate infracţiuni serioase.

Oricum ar fi, din punct de vedere istoric conflictul dintre adevăr şi politică a apărut din două moduri de viaţă diametral opuse — viaţa filosofului, aşa cum a fost ea mai întâi interpretată de Parmenide şi apoi de Platon, şi modul de viaţă al cetăţeanului. Părerilor mereu schimbătoare ale cetăţenilor despre probleme umane, care erau ele însele într-un flux permanent, filosoful le opunea adevărul despre acele lucruri care prin însăşi natura lor erau eterne şi din care, aşadar, puteau fi derivate principii pentru a stabiliza problemele umane. Deci opusul adevărului era simpla părere, care era echivalată cu iluzia şi această degradare a părerii a fost cea care a dat conflictului acuitatea lui politică; pentru că opinia, şi nu adevărul, este una dintre premisele obligatorii ale oricărei puteri. „Toate guvernele se *bazează* pe opinie", spunea James Madison, şi nici conducătorul sau tiranul cel mai autocrat nu ar putea vreodată să ajungă la putere — lăsând la o parte păstrarea ei - fără sprijinul celor ce sunt de aceeaşi părere, în plus, orice pretenţie în sfera problemelor umane la un adevăr absolut, a cărui validitate nu are nevoie de sprijin din partea opiniei, zguduie din rădăcini toate; politicile şi toate guvernele;. Acest antagonism între adevăr şi opinie a fost prelungit de Platon (în special în *Ciorgifis)* ca antagonismul dintre comunicare sub forma „dialogului", care este discursul adecvat pentru adevărul filosofic, şi sub forma „retoricii", prin care demagogul, cum am spune astăzi, convinge mulţimea.

Urme ale acestui conflict iniţial mai pot fi găsite în primele stadii ale epocii moderne, clar mai greu în lumea în care trăim. La Hobbes, de exemplu, găsim încă o opoziţie a .două „facultăţi contrare": „raţionamentul solid" şi „elocvenţa puternică", prima fiind „fondată pe principiile adevărului, cealaltă pe părerile... şi pasiunile şi interesele oamenilor, care sunt diferite şi variabile."[6] Peste mai mult de un secol, în Epoca Luminilor, aceste urme aproape că au dispărut, dar nu complet, şi acolo unde vechiul antagonism încă supravieţuieşte, accentul s-a schimbat. Din perspectiva filosofici premoderne, magnifica *„Sage jeder, was ihm Wahrheit diinkt, und die Wahrheit selbst şei Goli empfohlen"* („Lăsaţi fiecare om să spună ce i se pare adevărat şi lăsaţi ca adevărul însuşi să fie încredinţat lui Dumnezeu") ar fi însemnat foarte simplu: omul nu este capabil de adevăr, toate adevărurile sale, vai!, sunt 8o£,otv, simple păreri, în timp ce pentru l^essing ea însemna, dimpotrivă: să-i mulţumim lui Dumnezeu că nu cunoaştem adevărul. Chiar şi acolo unde nota de jubilare - intuiţia că pentru oameni, trăind împreună, bogăţia inepuizabilă a discursului uman este infinit mai semnificativă şi mai plină de înţeles decât orice Adevăr Unic ce ar putea exista vreodată — este absentă, conştiinţa fragilităţii raţiunii umane a dominat începând din secolul al optsprezecelea fără a da naştere la reclamaţii sau lamentări. O putem întâlni în grandioasa *Critica a raţiunii pure* a lui Kant, unde raţiunea este condusă să-şi recunoască propriile limite, ca şi în cuvintele iui Madison care subliniază încă o dată că „raţiunea omului, ca şi omul însuşi, este timidă şi circumspectă atunci când este lăsată singură şi dobândeşte fermitate şi încredere în raport de numărul cu care este asociată."[7] Consideraţii de acest tip, mult mai mult decât noţiuni cu privire la drepul individului de a se exprima, au jucat un rol decisiv în lupta, în cele din urmă mai mult sau mai puţin încununată de succes, pentru obţinerea libertăţii de gândire pentru cuvântul rostit şi scris.

Astfel Spinoza, care mai credea în infailibilitatea raţiunii umane şi este adesea greşit indicat în slăvi drept un campion al libertăţii de gândire şi al libertăţii cuvântului, susţinea ca

„orice om este prin dreptul natural imprescriptibil stăpânul propriilor sale gânduri", că „orice om are înţelegerea sa şi că minţile sunt la fel de diferite ca şi palatele", de unde trăgea concluzia că „cel mai bine este să împaci ceea ce nu poate fi abolit" şi că legile care interzic libertatea de gândire pot avea ca unic rezultat faptul că „oamenii gândesc un lucru şi spun altul", aşadar „corupţia bunei credinţe" şi „încurajarea perfidiei." Cu toate acestea, Spinoza nu cere nicăieri libertatea cuvântului; iar argumentul că raţiunea umană are nevoie de comunicare cu alţii şi deci de a C făcută publică în propriul ei interes, străluceşte prin absenţă. El chiar socoteşte nevoia de comunicare a omului, incapacitatea sa de a-şi ascunde gândurile şi de a rămâne tăcut, printre „greşelile comune" pe care filosoful nu le împărtăşeşte.[8] Kant, dimpotrivă, afirma că „puterea exterioară care privează omul de libertatea de a-şi comunica public gândurile, // *privează în acelaşi timp de libertatea sa de gândire"* (sublinierea noastră) şi că singura garanţie pentru „corectitudinea" gândirii noastre stă în aceea că „noi gândim, ca sa spunem aşa, în comunitatea celorlalţi cărora le comunicăm gândurile după cum şi ei ni le comunică pe ale lor". Raţiunea omului, fiind supusă greşelii, poate funcţiona doar dacă el o poate „folosi public" şi acest lucru este la fel de adevărat pentru aceia care, aflaţi încă într-o stare de „tutelă", sunt incapabili sâ-şi folosească minţile „fără călăuzirea cuiva" si pentru „savant" care are nevoie de „toţi cei care citesc" pentru a examina şi a controla rezultatele sale.[9]

In acest context, problema numărului, menţionată de Madison, are o importanţă specială. Trecerea de la adevărul raţional la opinie implică o trecere de la om la singular la oameni la plural, iar aceasta înseamnă o trecere de la un domeniu în care, spune Madison, nu contează nimic, cu excepţia „raţionării solide" a unei minţi la un domeniu în care „puterea părerii" este determinată de încrederea individului în „numărul care se presupune că nutreşte aceleaşi păreri" - un număr care, în paranteză fie spus, nu este în mod necesar limitat la contemporanii lui. Madison distinge încă această viaţă la plural, care este viaţa cetăţeanului, de viaţa filosofului prin care asemenea consideraţii „trebuie să fie neglijate", dar

această distincţie nu are nici o consecinţă practică pentru că „o naţiune de filosofi este la fel de puţin probabilă ca şi rasa filosofică de regi dorită de Platon."[10] Putem nota în trecere că însăşi noţiunea de „o naţiune de filosofi" ar fi fost o contradicţie în termeni pentru Platon, a cărui întreagă filosofic politică, inclusiv aspectele sale deschis tiranice, se bazează pe convingerea că adevărul nu poate fi nici câştigat printre cei mulţi, nici nu le poate fi comunicat.

în lumea în care trăim, ultimele urme ale acestui vechi antagonism între adevărul filosofului şi părerile schimbate în piaţa publică au dispărut. Nici adevărul religiei revelate, pe care gânditorii politici din secolul al şaptesprezecelea îl mai considerau ca o mare încurcătură, nici adevărul filosofului, dezvăluit omului în solitudine, nu mai intervin în problemele lumii. In ceea ce îl priveşte pe primul, separarea Bisericii şi a statului ne-a dat pacea, iar cel de-al doilea, a încetat de mult să pretindă dominaţia - cu excepţia cazului în care se iau în serios ideologiile moderne ca filosofii, ceea ce este cu adevărat dificil întrucât aderenţii lor le proclamă deschis ca fiind arme politice si consideră irelevantă întreaga problemă a adevărului şi bunei credinţe. Gândind din perspectiva tradiţiei, cineva se poate simţi îndreptăţit să conchidă din această stare de lucruri că vechiul conflict a fost în cele din urmă rezolvat şi mai ales cauza lui originară, conflictul între adevărul raţional şi părere, a dispărut.

Cu toate acestea, în mod ciudat, nu aşa stau lucrurile, deoarece conflictul dintre adevărul factual şi politică, la care suntem martori astăzi pe o scară atât de mare, are - cel puţin în unele privinţe — trăsături foarte similare. In timp ce probabil nici o epocă trecută nu a tolerat atât de multe păreri diverse despre religie sau probleme filosofice, adevărul factual, dacă se întâmplă să se opună profitului sau plăcerii unui grup dat, este primit astăzi cu o ostilitate şi mai mare decât a fost vreodată. Desigur, secrete de stat au existat întotdeauna; fiecare guvern trebuie să claseze anumite informaţii, să te sustragă cunoştinţei publice, iar cel care dezvăluie secrete autentice a fost întotdeauna considerat un trădător. Nu mă ocup aici de acest lucru. Faptele pe care le am în minte sunt

cunoscute public şi totuşi, acelaşi public care le cunoaşte poate tabuiza cu succes, şi adesea spontan, discutarea lor publica şi le poate trata ca şi cum ar fi ceea ce nu sunt - şi anume, secrete. Că enunţarea lor s-ar putea dovedi apoi la fel de periculoasă ca, de exemplu, cândva faptul de a predica ateismul sau orice altă erezie pare un fenomen curios, iar semnificaţia lui este sporită când îl descoperim şi în alte ţări ce sunt conduse în mod tiranic de un guvern ideologic. (Chiar în Germania lui Hitler şi în Rusia lui Stalin era mai periculos să vorbeşti despre lagăre de concentrare şi exterminare, a căror existenţa nu era un secret, decât să susţii şi să afirmi concepţii „eretice" cu privire la antisemitism, rasism şi comunism.) Ceea ce pare chiar şi mai deranjant este faptul că în măsura în care adevăruri factuale nebinevenite sunt tolerate în ţările libere, ele sunt adesea, conştient sau inconştient, transformate în opinii — ca şi cum faptul că Germania 1-a sprijinit pe Hitler sau că Franţa s-a prăbuşit în faţa armatelor germane în 1940 sau politicile Vaticanului în timpul celui de-al doilea război mondial nu ar fi o problemă ce ţine de istorie, ci o problemă ce ţine de opinie, întrucât asemenea adevăruri factuale privesc probleme cu o relevanţă politică imediată, ceea ce este aici în joc este mai mult decât tensiunea, probabil inevitabilă, dintre cele două moduri de viaţă în cadrul unei realităţi comune şi recunoscute în comun. Ceea ce este în joc aici este însăşi această realitate comună si factualâ şi aceasta este cu adevărat o problemă politică de prim ordin. Şi întrucât adevărul factual, deşi este cu mult mai puţin deschis la argument decât adevărul filosofic şi atât de evident la îndemâna tuturor, pare să sufere adesea o soartă similară când este expus în piaţa publică - şi anume, pentru a fi contrazis nu prin minciuni şi falsităţi deliberate ci prin părere — poate că merită să redeschidem vechea şi aparent desueta problemă a raportului dintre adevăr şi opinie.

Deoarece, văzută clin punctul de vedere al celui ce spune adevărul, tendinţa de a transforma faptul în opinie, de a estompa linia de demarcaţie ce le desparte, nu este mai încurcată decât mai vechea situaţie dificilă a celui ce spune adevărul, atât de viguros exprimată în alegoria peşterii, în care

filosoful, la întoarcerea sa clin călătoria solitară în cerul ideilor nemuritoare, încearcă să comunice adevărul său celor mulți, cu rezultatul că acest adevăr dispare în diversitatea părerilor, care pentru el sunt iluzii, şi este adus la nivelul nesigur al părerii, astfel încât acum, înapoi în peşteră, adevărul însuşi apare sub masca lui SOKEI uoi („mi se pare") — însăşi 5o£,a.t pe care filosoful sperase să-1 lase în urmă odată pentru totdeauna, însă, situația celui care raportează adevărul factual este şi mai rea. El nu se întoarce din nici o călătorie în regiuni aflate dincolo de domeniul problemelor umane şi nu se poate consola cu gândul că a devenit un străin în această lume. în mod similar, nu avem nici un drept de a ne consola cu ideea că acest adevăr, dacă este adevăr, nu este din această lume. Dacă simplele sale afirmații factuale nu sunt acceptate - adevăruri văzute şi atestate cu ochii corpului şi nu cu ochii minții - apare suspiciunea că poate stă în natura domeniului politic să nege sau să pervertească orice fel de adevăr ca şi cum oamenii ar fi incapabili să ajungă la o înțelegere cu încăpățânarea sa inflexibilă, strigătoare la cer şi greu de convins. Dacă astfel ar fi cazul, lucrurile ar arăta şi mai disperat decât presupunea Platon, pentru că adevărul lui Platon, descoperit şi actualizat în solitudine, transcende, prin definiție, domeniul celor mulți, lumea problemelor urnane. (Se poate înțelege că filosoful, în izolarea lui, cedează tentației de a-şi folosi adevărul ca pe un standard ce trebuie impus problemelor umane; adică, de a echivala transcendența inerentă adevărului filosofic cu tipul complet diferit de „transcendență" prin care e taloanele şi alte standarde de măsurare sunt separate de mulțimea obiectelor pe care le măsoară şi se poate înțelege la fel de uşor că mulțimea va refuza acest standard, întrucât el este în realitate derivat dintr-o sferă ce este străină domeniului problemelor umane şi a cărui legătură cu ea poate fi justificată numai printr-o confuzie.) Adevărul filosofic, care pătrunde pe piața publică, îşi schimbă natura şi devine părere, deoarece a avut loc o adevărată u.eTdpao~ic eîc, a/\Ao Yevoq, o trecere nu numai de la un tip de raționare la altul, ci de la un mod de existență umană la altul.

Adevărul factual, dimpotrivă, este întotdeauna legat de alți oameni: el privește evenimente și circumstanțe în care sunt implicați mulți; este stabilii de martori și depinde de mărturie; există numai în măsura în care se vorbește despre c;l, chiar dacă apare în domeniul privat. El este politic prin natură. Faptele și părerile, deși trebuie să fie distincte, nu sunt opuse unele altora; ele aparțin aceluiași domeniu. Faptele sunt materia părerilor, iar părerile, inspirate de diferite interese și pasiuni, pot să difere foarte mult și totuși să fie legitime atâta vreme cât respectă adevărul factual. Libertatea de opinie este o farsă dacă informația factuală nu este garantată și faptele însele nu fac obiectul dezbaterii. Cu alte cuvinte, adevărul factual *furnizează* informații gândirii politice tot așa cum adevărul rațional *furnizează* speculației filosofice.

Dar există vreun fapt care să fie independent de părere și de interpretare? Nu au demonstrat generații de istorici și filosofi ai istoriei imposibilitatea de a constata fapte fără a le interpreta, întrucât ele trebuie mai întâi extrase dintr-un haos de evenimente pure (și principiile alegerii nu sunt cu siguranță date factuale) și apoi aranjate într-o istorie ce poate fi povestită numai dintr-o anumită perspectivă, care nu are nimic de-a face cu evenimentul originar? Fără îndoială aceste dificultăți și încă multe altele, inerente științelor istorice, sunt reale, dar ele nu sunt un argument împotriva existenței materiei factuale, și nici nu pot să servească ca o justificare pentru estomparea liniilor de demarcație între fapt, părere și interpretare sau ca o scuză pentru istoric de a manipula faptele după cum dorește. Chiar dacă admitem că fiecare generație are dreptul de a scrie propria ei istorie, nu admitem mai mult decât ca ea are dreptul de a rearanja faptele în conformitate cu propria ei perspectivă; nu admitem dreptul de a atinge însăși materia factuală. Pentru a ilustra acest punct și ca o scuză pentru ca nu urmărim problema mai departe: în anii '20, spune o poveste, Clemenceau, cu puțin înainte de moarte, era angajat într-o discuție prietenească cu un reprezentant al Republicii de la Weimar cu privire la vinovăția pentru izbucnirea primului război mondial. „Ce vor crede, după părerea dumneavoastră", a fost: întrebai

Clemenceau, „viitori istorici despre această problemă stânjenitoare şi controversată?" El a răspuns: „Asta nu ştiu. Dar ştiu sigur că nu vor spune că Belgia a invadat Germania." Ne ocupăm aici date elementare brutale de acest tip, a căror indestructibilitate a fost luată de bună chiar şi de cei mai convinşi şi mai sofisticaţi partizani ai istoricismului.

Este adevărat, ar fi nevoie de mult mai mult decât capriciile istoricilor pentru a elimina din istorie faptul că în noaptea de 4 august 1914 trupele germane au trecut frontiera belgiană; nu s-ar cere mai puţin decât un monopol al puterii asupra întregii lumi civilizate, însă un asemenea monopol al puterii este departe de a fi de neconceput si nu este greu să ne imaginăm care ar fi soarta adevărului factual dacă interesele puterii, fie ele naţionale sau sociale, ar avea ultimul cuvânt în aceste probleme. Ceea ce ne duce înapoi la bănuiala noastră că ar putea sta în natura domeniului politic să fie în război cu adevărul sub toate formele lui şi, prin aceasta, la problema de a şti de ce un ataşament, chiar şi faţă de adevărul factual, este resimţit a fi o atitudine antipolitică.

III

Când am spus că adevărul factual, spre deosebire de cel raţional, nu se opune părerii, am afirmat un semiadevâr. Toate adevărurile - nu numai diferitele tipuri de adevăr raţional, ci şi adevărul factual — se opun părerii prin *modul lor de afirmare a validităţii.* Adevărul poartă în sine un element de constrângere, iar tendinţele frecvent tiranice atât de deplorabil manifeste la povestitorii profesionişti ai adevărului pot fi mai puţin determinate de o slăbiciune de caracter decât de efortul lor de a trăi în mod obişnuit sub un fel de constrângere. Afirmaţii precum „cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri ale unui pătrat", „pământul se mişcă în jurul soarelui", „mai bine să suferi răul decât să faci rău", „în august 1914 Germania a invadat Belgia" sunt foarte diferite prin modul în care se ajunge la ele dar, odată percepute ca adevărate şi declarate ca atare, ele au în comun

faptul că sunt mai presus de acord, dispută, părere sau consimţământ. Pentru cei care le acceptă, ele nu sunt schimbate de numărul mare sau mic al celor ce admit aceeaşi propoziţie; persuasiunea sau avertismentul sunt inutile deoarece conţinutul propoziţiei nu are o natură persuasivă, ci una coercitivă. (Astfel, Platon, în *Timaeus,* trasează o linie între oamenii capabili să perceapă adevărul şi cei care ajung să susţină păreri corecte. La primii, organul de percepţie a adevărului [voxiţ] este trezit prin învăţătură, care implică, desigur, inegalitate şi se poate spune că este o formă uşoară de constrângere, în timp ce ultimii au fost pur şi simplu convinşi. Concepţiile celor dintâi, spune Platon, sunt neclintite, în timp ce ultimii pot fi întotdeauna convinşi să-şi schimbe gândurile.[11]) Ceea ce remarca cândva Mercier de la Riviere despre adevărul matematic se aplică tuturor tipurilor de adevăr: *„Euclidc est un veritable despot e; el ies veri ţes geometriques fjii'il nous a transmises, sont des lois veritablement despotiques."* în aceeaşi ordine de idei, Grotius, cu aproape o sută de ani mai devreme, insistase — dorind să limiteze puterea monarhului absolut — că „nici măcar Dumnezeu nu poate face ca doi ori doi să nu facă patru". El invoca forţa constrângătoare a adevărului împotriva puterii politice; nu îl interesa limitarea pe care o implica omnipotenţa divină. Aceste două remarci ilustrează modul cum arată adevărul din perspectivă pur politică, din punctul de vedere al puterii, iar problema este de a şti dacă puterea poate şi trebuie controlată nu printr-o constituţie, o cartă şi printr-o multiplicitate de puteri, ca în sistemul de frâne şi contragreutăţi în care, după Montesquieu, *„le pouvoir arrete* /e *pouvoh"* — adică prin factori care se nasc din domeniul politic şi îi aparţin - ci prin ceva ce apare din *afară,* îşi are sursa în afara domeniului politic şi este la fel de independent de vrerile şi dorinţele cetăţenilor ca şi voinţa celui mai rău dintre tirani.

Văzut din punctul de vedere al politicii, adevărul are un caracter despotic. Prin urmare, el este urât de tirani, care pe bună dreptate se tem de competiţia unei forţe constrângătoare pe care nu o pot monopoliza, şi se bucură de un statut

mai degrabă precar în ochii guvernelor care se bazează pe consens şi care detestă constrângerea. Faptele sunt mai presus de acord şi consens si orice discuţie despre ele - toate schimburile de păreri bazate pe informaţii corecte - nu vor contribui cu nimic la stabilirea lor. O părere inoportună poate fi discutată, respinsă sau se poate ajunge la un compromis asupra ei, dar faptele inoportune posedă o încăpăţânare exasperantă pe care nu o poate mişca nimic cu excepţia minciunilor pure şi simple. Problema este ca adevărul factual, ca orice alt adevăr, pretinde în mod peremptoriu să fie recunoscut şi exclude discuţia, iar discuţia constituie însăşi esenţa vieţii politice. Modurile de gândire şi de comunicare care se ocupă de adevăr, dacă sunt văzute din perspectivă politică, sunt în mod necesar dominatoare; ele nu ţin seama de părerile altor oameni şi a ţine seama de aceste păreri este semnul distinctiv al oricărei gândiri strict politice.

Gândirea politică este reprezentativă, îmi formez o părere considerând o problemă dată din diferite puncte de vedere, prezentând minţii mele poziţiile celor ce sunt absenţi; adică îi reprezint. Acest proces de reprezentare nu adoptă orbeşte vederile reale ale celor ce se află altundeva şi deci privesc lumea dintr-o perspectivă diferită; aceasta nu este nici o problema de empatie, ca şi cum eu aş încerca să fiu sau să simt ca altcineva, nici de numărarea voturilor unei majorităţi şi de a mă alătura ei, ci de a fi şi a gândi în propria mea identitate în care nu sunt cu adevărat. Cu cât am prezente în mintea mea mai multe poziţii ale oamenilor atunci când cântăresc o problemă dată şi cu cât îmi imaginez mai bine cum aş simţi şi aş gândi dacă aş fi în locul lor, cu atât mai puternică va fi capacitatea mea de gândire reprezentativă şi mai valide vor fi concluziile mele, opinia mea. (Această aptitudine pentru o „mentalitate lărgită" este cea care permite oamenilor să judece; ca atare, ea a fost descoperită de Kant în prima parte a *Criticii facultăţii de judecare,* deşi el nu a recunoscut implicaţiile politice şi morale ale descoperirii sale.) Adevăratul proces de formare a opiniei este determinat de cei în locul cărora cineva gândeşte şi îşi foloseşte propria minte, iar singura condiţie pentru această exercitare a imaginaţiei este

dezinteresul, eliberarea de propriile interese private. Aşadar, chiar dacă evit orice companie sau sunt complet izolat pe când îmi formez o opinie, nu sunt pur şi simplu nurnai cu mine însumi în solitudinea gândirii filosofice; rămân în această lume a interdependenţei universale în care mă pot face reprezentantul oricui. Desigur, pot să refuz să fac asta şi să-mi formez o opinie care nu ţine cont decât de propriile mele interese sau de interesele grupului căruia îi aparţin; într-adevăr, nimic nu este mai comun, chiar şi printre oamenii foarte sofisticaţi, decât încăpăţânarea oarbă care se manifestă prin lipsa de imaginaţie şi incapacitatea de a judeca. Dar însăşi calitatea unei opinii, ca şi cea a unei judecăţi, depinde de gradul său de imparţialitate.

Nici o opinie nu este evidentă, în probleme de opinie, dar nu în probleme de adevăr, gândirea noastră este cu adevărat discursivă, alergând, ca să spunem aşa, dintr-un loc în altul, dintr-o parte în alta a lumii, prin toate tipurile de poziţii antagoniste, până când în cele din urmă se ridică de la aceste particularităţi la o generalitate imparţială. Comparată cu acest proces, în care o problemă particulară este împinsă în lumină încât se poate vedea din toate părţile, în orice perspectivă posibilă, până când este inundată de lumină şi făcuta transparentă de lumina deplină a înţelegerii umane, afirmarea unui adevăr posedă o opacitate particulară. Adevărul raţional iluminează înţelegerea umană şi adevărul factual trebuie să inspire opiniile, dar aceste adevăruri, deşi nu sunt niciodată obscure, nu sunt nici transparente şi ţine însăşi de natura lor să se opună unei elucidări ulterioare, tot aşa cum ţine de natura luminii să se opună punerii în lumină.

Mai mult decât atât, nicăieri rru este această opacitate mai evidentă şi mai iritantă decât acolo unde suntem confruntaţi cu faptele şi cu adevărul factual, fiindcă faptele nu au nici un motiv decisiv pentru a ti ceea ce sunt; ele ar fi putut fi întotdeauna altele şi această contingenţă supărătoare este literalmente nelimitată. Din cauza caracterului hazardat al faptelor fllosofia premodernă a refuzat să ia în serios domeniul problemelor umane, care este impregnat de factualitate sau să creadă că orice adevăr semnificativ ar putea să ţie vreodată

descoperit în „contingenţa dezolantă" (Kant) a unei suite de evenimente care constituie cursul acestei lumi. Şi nici o filosofie modernă a istoriei nu a fost capabilă să facă pace cu încăpăţânarea refractară, lipsită de logică a factualităţii pure; filosofii moderni au evocat toate tipurile de necesitate, de la necesitatea dialectică a unui spirit al lumii sau a condiţiilor materiale până la necesităţile unei naturi umane cunoscute şi pretins imuabile, pentru a purifica ultimele vestigii ale acelui aparent arbitrar „ar fi putut fi altfel" (care este preţul libertăţii) de singurul domeniu în care oamenii sunt cu adevărat liberi. Este adevărat că retrospectiv, adică în perspectivă istorică - fiecare succesiune de evenimente arată ca şi cum nu s-ar fi putut întâmpla altfel, dar aceasta este o iluzie optică sau, mai degrabă, o iluzie existenţială: nimic nu s-ar fi putvtt întâmpla vreodată dacă realitatea nu omora, prin definiţie, toate celelalte posibilităţi inerente iniţial oricărei situaţii date.

Cu alte cuvinte, adevărul factual nu este mai evident decât opinia şi acesta poate fi unul dintre motivele pentru care susţinătorii unei opinii găsesc relativ uşor să discrediteze adevărul factual ca pe o altă opinie. Evidenţa factuală, în plus, este stabilită prin mărturia martorilor oculari — în care nu poţi avea încredere — şi prin arhive, documente şi monumente, care toate pot fi suspectate ca falsuri, în cazul unei dispute, se pot invoca doar alţi martori dar nu o a treia şi mai înaltă instanţă, şi se ajunge la o decizie prin intermediul unei majorităţi; adică, în acelaşi fel ca şi în cazul soluţionării conflictelor de opinie - o procedură complet nesatisfăcătoare întrucât nu există nimic care să împiedice o majoritate de martori să fie martori falşi. Dimpotrivă, în anumite circumstanţe, sentimentul de apartenenţă la o majoritate poate chiar să încurajeze mărturia falsă. Cu alte cuvinte, în măsura în care adevărul factual este expus ostilităţii susţinătorilor unei opinii, el este cel puţin la fel de vulnerabil ca şi adevărul filosofic raţional.

Am observat mai înainte că în anumite privinţe cel care spune adevărul factual se află într-o situaţie mai rea decât filosoful lui Platon - ca adevărul lui nu are nici o origine transcendentă şi nu posedă nici măcar calităţile relativ

transcendente ale unor asemenea principii politice precum libertatea, justiţia, onoarea şi curajul, care toate pot să inspire acţiunea umană şi deci să devină manifeste *în* ea. Vom vedea acum că acest dezavantaj are consecinţe mai serioase decât am crezut; şi anume, consecinţe ce privesc nu numai persoana celui ce spune adevărul, ci — mai important - şansele ca adevărul său să supravieţuiască. Faptul de a inspira acţiunea umană şi de a se manifesta în ea poate să nu fie capabil să facă concurenţă evidenţei constrângătoare a adevărului, dar ele pot concura, după cum vom vedea, cu forţa de persuasiune inerentă opiniei. Am luat propoziţia socratică „mai bine să suferi răul decât să faci rău" ca pe un exemplu de propoziţie filosofică ce priveşte comportamentul uman şi în consecinţă are implicaţii politice. Motivul meu a fost, pe de-o parte, că această afirmaţie a devenit începutul gândirii etice occidentale şi pe de altă parte că, după câte ştiu, a rămas singura afirmaţie etică ce poate fi derivată direct din experienţa specific filosofică. (Imperativul categoric al lui Kant, singurul competitor în domeniu, ar putea fi privat de ingredientele sale iudeo-creştine, care contează pentru formularea lui ca vin imperativ şi nu ca o simplă propoziţie. Principiul care stă la baza sa este axioma non-contradicţiei — hoţul se contrazice pentru că vrea să păstreze bunurile furate ca proprietate a sa — iar această axiomă îşi datorează validitatea condiţiilor de gândire pe care Socrate a fost primul ce le-a descoperit.)

Dialogurile platonice ne spun foarte adesea cât de paradoxal suna propoziţia socratică (o propoziţie şi nu un imperativ), cât de uşor era ea respinsă în piaţa publică uncie opinia se ridică împotriva opiniei şi cât de incapabil era Socrate să o dovedească şi să o demonstreze, spre satisfacţia nu doar a adversarilor, ci şi a prietenilor şi discipolilor săi. (Cel mai dramatic dintre aceste pasaje poate fi găsit la începutul *Republicii.*[12] Socrate, încercând în zadar să-l convingă pe adversarul său Thrasymachos că justiţia este mai bună decât injustiţia, aude de la discipolii lui, Glaucon şi Adeimantos, că dovada sa era departe de a fi convingătoare. Socrate admiră discursurile lor: „Căci într-adevăr, aţi primit ceva divin în voi,

necrezând că nedreptatea este mai bună decât dreptatea şi fiind totuşi într-aşa mare măsură în stare să apăraţi părerea cealaltă". Cu alte cuvinte, ei erau convinşi înainte de începutul discuţiei şi tot ceea ce s-a spus pentru a demonstra adevărul propoziţiei nu numai că a eşuat să-i convingă pe cei neconvinşi dar nici măcar nu a avut forţa de a confirma convingerile lor.) Tot ceea ce se poate spune în apărarea sa găsim în diferitele dialoguri platonice. Argumentul principal susţine că pentru om, *fiind unu,* este mai bine să fie în dezacord cu întreaga lume decât să fie în dezacord şi să se contrazică cu sine însuşi[1,5] - un argument care este cu adevărat constrângător pentru filosof, a cărui gândire este caracterizată de Platon ca un dialog silenţios cu sine şi a cărui existenţă depinde deci de o relaţie articulată constant cu sine, o ruptură în două a unului care este în ciuda acestui fapt; pentru că o contradicţie fundamentală între cei doi parteneri care continuă dialogul gândit ar distruge înseşi condiţiile de filosofare.[14] Cu alte cuvinte, întrucât omul conţine în sine un partener de care nu poate să se elibereze niciodată, este în interesul lui să nu trăiască în compania unui criminal sau a unui mincinos. Or, întrucât gândirea este dialogul silenţios purtat cu mine însumi, trebuie să fiu atent să păstrez intactă integritatea acestui partener; pentru că altminteri, cu siguranţă, îmi voi pierde complet capacitatea de gândire.

Pentru filosof - sau, mai curând, pentru om atâta vreme cât este o fiinţă gânditoare — această propoziţie etică despre a face şi a suferi răul nu este mai puţin constrângătoare decât adevărul matematic. Dar pentru om atâta vreme cât este un cetăţean, o fiinţă ce acţionează preocupată mai curând de lume şi de binele public decât de propria lui bunăstare — inclusiv, de exemplu, „sufletul nemuritor" al său a cărui „sănătate" ar fi trebuit să aibă prioritate asupra nevoilor unui corp pieritor - teza socratică nu este deloc adevărată. Consecinţele dezastruoase pentru orice comunitate care a început să urmeze cu toată seriozitatea preceptele etice din omul la singular - fie ele socratice, platonice sau creştine - au fost frecvent puse în evidenţă. Cu mult înainte ca Machiavelli să recomande protejarea domeniului politic împotriva principiilor

pure ale credinţei creştine (cei care refuză să se opună răului permit ticăloşilor „să facă cât rău la place"), Aristotel avertizase împolriva acordării filosofilor a oricărui drept de exprimare în probleme politice. (Oamenilor care din motive profesionale trebuie să se preocupe atât de puţin de „ceea ce este bine pentru ei înşişi" nu li se poate încredinţa ceea ce este bine pentru alţii şi cu atât mai puţin „binele comun", interesele terestre ale comunităţii.)[1S]

întrucât adevărul filosofic priveşte omul în singularitatea lui, el este non-politic de la natură. Dacă totuşi filosoful doreşte ca adevărul lui să prevaleze asupra opiniilor mulţimii, el va fi înfrânt şi este posibil să tragă concluzia din înfrângerea sa că adevărul este neputincios - un truism care este tot atât de plin de semnificaţie ca şi cel al matematicianului care, incapabil să realizeze cuadratura cercului, ar deplânge faptul că cercul nu este un pătrat. El poate fi atunci tentat, precum Platon, să câştige urechea vreunui tiran cu înclinaţii filosofice şi în caz de succes, din fericire foarte improbabil, el ar putea să instituie una dintre acele tiranii ale „adevărului" pe care o cunoaştem mai ales din diferite utopii politice şi care, bineînţeles, politic vorbind, sunt la fel de tiranice ca şi alte forme de despotism. In *căzu]* foarte puţin probabil că adevărul său ar prevala fără ajutorul violenţei, pur şi simplu pentru că se întâmplă ca oamenii să fie de acord cu el, el ar fi repurtat o victorie ă la Pyrrus. Pentru că atunci adevărul şi-ar fi datorat triumful nu proprie-i sale calităţi constrângătoare ci acordului celor mulţi, care mâine s-ar putea răzgândi si ar fi de acord cu altceva; ceea ce fusese adevăr filosofic ar deveni o simplă opinie.

Cu toate acestea, deoarece adevărul filosofic poartă în sine un element de constrângere, el îl poate tenta pe omul politic în anumite condiţii, tot aşa cum puterea opiniei poate tenta filosoful. Astfel, în Declaraţia de Independenţă, Jefferson declara anumite „adevăruri ca fiind evidente", pentru că voia să pună consensul fundamenta] dintre oamenii Revoluţiei mai presus de dispută şi argumentare; ca şi axiomele matematice, ele trebuiau să exprime „credinţele oamenilor" care „nu depind de voinţa lor. ci urmează involuntar evidenţa

propusă spiritelor lor."[16] însă, spunând: *„Noi susţinem* aceste adevăruri ca fiind evidente", el recunoştea, deşi fără să fie conştient de acest lucru, că afirmaţia „toţi oamenii sunt creaţi egali" nu este evidentă, ci are nevoie de acord şi asentiment — că egalitatea, dacă trebuie să fie relevantă din punct de vedere politic, este o problemă de opinie şi nu „adevărul". Există, pe de altă parte, afirmaţii filosofice sau religioase ce corespund acestei opinii - de exemplu că toţi oamenii sunt egali în faţa lui Dumnezeu sau în faţa morţii, sau în măsura în care aparţin toţi aceleiaşi specii de *animal raţionale* - dar nici una dintre ele nu a avut vreodată o importanţă politică sau practică, pentru că egalizatorul, fie el Dumnezeu, moartea sau natura, transcendea şi rămânea în afara domeniului în care are loc relaţia umană. Asemenea „adevăruri" nu sunt între oameni ci deasupra lor şi nimic asemănător nu stă în spatele consimţământului modern sau antic — mai ales grecesc — la egalitate. Că toţi oamenii sunt creaţi egali nu este evident şi nici nu poate fi dovedit. Susţinem această opinie pentru că libertatea este posibilă numai între egali şi credem că bucuriile şi satisfacţiile companiei libere trebuie să fie preferate plăcerilor îndoielnice ale susţinerii dominaţiei. Astfel de preferinţe sunt, din punct de vedere politic, de cea mai mare importanţă şi există puţine lucruri prin care oamenii se deosebesc atât de profund unii de alţii. Calitatea lor umană, se înclină să se spună, şi cu siguranţă calitatea fiecărui tip de relaţie cu ele depinde de asemenea alegeri. Totuşi, acestea sunt probleme de opinie şi nu de adevăr - aşa cum Jefferson, în ciuda voinţei lui, admitea. Validitatea lor depinde de acordul şi consimţământul liber; ele sunt rezultatul unei gândiri discursive, reprezentative; şi sunt comunicate prin intermediul persuasiunii şi al insistenţei.

Propoziţia socratică „este mai bine să suferi răul decât să faci rău" nu este o opinie, ci pretinde a fi adevărul şi deşi ne putem îndoi că a avut vreodată o consecinţă politică directă, impactul ei ca precept etic asupra conduitei practice nu poate fi negat, numai poruncile religioase, care sunt absolut obligatorii pentru comunitatea credincioşilor, pot pretinde o mai mare recunoaştere. Nu este acest fapt în contradicţie clară

cu neputința general acceptată a adevărului filosofic? Şi întrucât ştim din dialogurile platonice cât de neconvingătoare a rămas afirmația lui Socrate pentru prieteni şi duşmani deopotrivă oricât a încercat să o dovedească, trebuie să ne întrebăm cum şi-a putut obține vreodată gradul ei înalt de validitate. Evident, acest lucru s-a datorat unui tip mai degrabă neobişnuit de persuasiune; Socrates a decis să-şi pună în joc viața pentru acest adevăr - pentru a da un exemplu, nu atunci când a apărut în fața tribunalului atenian ci atunci când a refuzat să scape de pedeapsa cu moartea. Iar această învățare prin exemplu este, într-adevăr, singura formă de „persuasiune" de care este capabil adevărul filosofic fără pervertire sau schimbare;[17] în plus, adevărul filosofic poate să devină „practic" şi să inspire acțiunea fără violarea regulilor domeniului politic numai atunci când reuşeşte să devină manifest sub forma unui exemplu. Aceasta este singura şansă pentru un principiu etic să fie verificat şi validat. Astfel, pentru a verifica, de exemplu, noțiunea de curaj putem să ne amintim exemplul lui Ahile, iar pentru a verifica noțiunea de bunătate suntem înclinați să ne gândim la lisus din Nazaret sau la Sf. Francisc; aceste exemple învață sau conving prin inspirație astfel încât oricând încercăm să îndeplinim un act de curaj sau de bunătate este ca şi cum imităm pe cineva - *imitația Christi,* de exemplu. S-a remarcat adesea că, după cum spunea Jefferson, „un sentiment viu şi durabil de datorie filială este mult mai eficace imprimat în mintea unui fiu sau a unei fiice citind *Regele* Lear decât citind toate volumele aride de etică şi de teologie care au fost scrise vreodată",[18] şi că, după cum spunea Kant, „nu se va realiza niciodată atât de mult prin precepte generale, pe care le primim de la preoți sau filosofi sau le putem lua din noi înşine, cât se realizează printr-un exemplu de virtute sau sfințenie."[19] Motivul, după cum explică Kant, este că avem întotdeauna nevoie de „intuiții... pentru a demonstra realitatea conceptelor noastre." „Când este vorba de concepte pure ale intelectului", precum conceptul de triunghi, „intuițiile se numesc scheme" precum triunghiul ideal, perceput numai cu ochii minții si deci indispensabil pentru recunoaşterea

tuturor triunghiurilor reale; dacă, însă, conceptele sunt practice, referitoare la conduită, „intuițiile se numesc exe/np/e".[20] Și, spre deosebire de scheme pe care mintea noastră le produce spontan prin intermediul imaginației, aceste exemple derivă din istorie şi poezie, grație cărora, după cum sublinia Jefferson, „un câmp de imaginație complet diferit se deschide folosirii de către noi."

Această transformare a unei afirmații teoretice sau speculative într-un adevăr exemplar - o transformare de care numai filosofia morală este capabilă - este o experiență limită pentru filosof: stabilind un exemplu şi „convingând" mulțimea prin singura modalitate care îi este deschisă, el a început să acționeze. Astăzi, când aproape nici o afirmație filosofică, oricât de îndrăzneață ar fi ea, nu va mai fi luată în serios suficient pentru a pune în pericol viața filosofului, chiar şi această şansă rară de a vedea un adevăr filosofic validat politic a dispărut. Cel puțin, în contextul nostru este important să observăm că o asemenea posibilitate există pentru cel ce spune adevărul rațional; pentru că ea nu există în nici o circumstanță pentru cel ce spune adevărul factual care, în această privința, se găseşte într-o situație şi mai rea. Nu numai că afirmațiile factuale nu conțin nici un principiu pe baza căruia oamenii ar putea să acționeze şi care să devină astfel manifest în lume, dar însuşi conținutul lor respinge acest tip de verificare. O persoană ce spune adevărul factual, în eventualitatea improbabilă că ar vrea să-si pună viața în joc pentru un fapt particular, ar face doar un fel de greşeală. Ceea ce ar deveni manifest în acțiunea lui ar fi curajul său şi, probabil, încăpățânarea sa, dar nici adevărul a ceea ce avea să spună, nici chiar buna sa credință. Fiindcă de ce un mincinos nu ar persevera în minciunile sale cu mare curaj, mai ales în politică, unde ar putea eventual să fie motivat de patriotism sau de vreun alt tip de parțialitate legitimă de grup?

IV

Semnul distinctiv al adevărului factual este că opusul său nu e nici greşeala, nici *iluzia,* nici opinia, care nici una nu se reflectă în buna credința personală, ci falsitatea deliberată sau iluzia. Greşeala, desigur, este posibilă şi chiar comună cu privire la adevărul factual, în care caz acest tip de adevăr nu este în nici un fel diferit de adevărul ştiințific sau rațional. Dar problema este că în ceea ce priveşte faptele există o altă alternativă şi această alternativă, falsitatea deliberată, nu aparține aceleiaşi specii ca propozițiile care, fie ele corecte sau greşite, nu vor altceva decât să spună ceea ce este sau cum îmi apare mie ceva ce există. O afirmație factuală - Germania a invadat Belgia în august 1914 — capătă implicații politice doar dacă este pusă într-un context interpretativ. Dar propoziția opusă, pe care Clemenceau, încă neobişnuit cu arta de a rescrie istoria, o considera absurdă, nu are nevoie de nici un context pentru a avea o semnificație politică. Ea este clar o încercare de a schimba expunerea istoriei şi, ca atare, este o formă de *acțiune.* Acelaşi lucru este adevărat când un mincinos, care nu dispune de puterea de a-şi impune minciunile, nu insistă pe adevărul evanghelic al afirmației sale, ci pretinde că aceasta este „opinia" lui, pentru care invocă dreptul său constituțional. Acest; lucru este făcut în mod frecvent de grupurile subversive şi, într-un public imatur din punct de vedere politic; confuzia care rezultă poate J5 considerabilă. Estomparea liniei de demarcație dintre adevărul factual şi opinie este una dintre numeroasele forme pe care le poate lua minciuna şi care toate sunt forme de acțiune.

în timp ce mincinosul este un om de acțiune, cel care spune adevărul, fie că spune adevărul rațional, fie că spune adevărul factua], nu este în modul cel mai clar. Dacă cel care spune adevărul factual vrea să joace un rol politic şi prin urmare să fie convingător, el va face, aproape întotdeauna, ocolişuri considerabile pentru a explica de ce adevărul său particular serveşte cel mai bine interesele unui anumit grup. Şi, tot aşa cum filosoful câştigă o victorie â la Pyn~[u]s atunci când adevărul său devine o opinie dominantă printre susținătorii

unei opinii, cel ce spune adevărul factual, atunci când intră în domeniul politic şi se identifică cu un oarecare interes parţial şi cu un oarecare grup de putere, compromite singura calitate care ar fi făcut adevărul său să pară plauzibil, şi anume buna sa credinţă personală garantată prin imparţialitate, integritate, independenţă. Nu există aproape nici o figură politică mai susceptibilă să ridice o bănuială justificată decât naratorul profesionist al adevărului care a descoperit vreo coincidenţă fericită între adevăr şi interes. Mincinosul, dimpotrivă, nu are nevoie de asemenea acomodare îndoielnică pentru a apărea pe scena politică; el are marele avantaj că întotdeauna este, cum s-ar spune, deja în mijlocul ei. El este un actor de la natură; el spune ceea ce nu este pentru că vrea ca lucrurile să fie diferite de ceea ce sunt - adică el vrea să schimbe lumea. Profită de afinitatea incontestabilă a capacităţii noastre de a acţiona, de a schimba realitatea, cu această facultate misterioasă a noastră ce ne permite să *spunem* „soarele străluceşte" atunci când plouă cu găleata. Dacă comportamentul nostru ar fi atât de profund condiţionat cum unele filosofii au dorit să fie, nu am fi fost niciodată capabili să realizăm acest mic miracol. Cu alte cuvinte, capacitatea noastră de a minţi — dar nu în mod necesar capacitatea noastră de a spune adevărul — face parte dintre cele câteva date demonstrabile, evidenţe care confirmă existenţa libertăţii umane. Că putem schimba circumstanţele în care trăim ţine de faptul că suntem relativ liberi în raport cu ele şi că această libertate este folosită în mod abuziv şi denaturată prin minciună. Dacă tentaţia aproape irezistibilă a istoricului profesionist este de a cădea în capcana necesităţii şi a nega implicit libertatea de acţiune, aproape la fel de irezistibilă este tentaţia politicianului profesionist de a supraestima posibilităţile acestei libertăţi si de a scuza implicit negarea mincinoasă sau deformarea faptelor.

Desigur, în ceea ce priveşte acţiunea, minciuna organizată este un fenomen marginal, dar dificultatea este că opusul ei, simpla narare a faptelor, nu duce la nici un fel de acţiune; ea chiar tinde, în condiţii normale, către a accepta lucrurile aşa cum sunt. (Aceasta nu înseamnă, bineînţeles, a nega

că dezvăluirea faptelor poate fi folosită legitim de organizaţiile politice sau că, în anumite circumstanţe, problemele factuale aduse în atenţia publicului vor încuraja şi întări în mod considerabil pretenţiile grupurilor etnice şi sociale.) Buna credinţă nu a fost niciodată socotită printre virtuţile politice, deoarece ea nu poate contribui cu adevărat decât în mică măsură la acea schimbare a lumii şi a circumstanţelor care se află printre activităţile politice cele mai legitime. Numai acolo unde o comunitate s-a lansat în minciună organizată din principiu şi doar în privinţa detaliilor, buna credinţă ca atare, nesusţinută de forţele denaturante ale puterii si interesului, poate să devină un factor politic de primă mărime. Acolo unde toată lumea minte despre tot ceea ce este important, naratorul de adevăr, fie că ştie, fie că nu, a început să acţioneze; şi el s-a angajat în munca politică pentru că, în cazul improbabil că supravieţuieşte, a făcut un prim pas către schimbarea lumii.

însă, în această situaţie, el se va afla din nou într-un dezavantaj supărător. Am menţionat mai sus caracterul contingent al faptelor, care ar putea întotdeauna să fie altele, şi care prin urmare nu posedă în sine nici o urmă de evidenţă sau plauzibilitate pentru mintea umană, întrucât mincinosul este liber să-şi modeleze „faptele" pentru a se potrivi profitului şi plăcerii, sau chiar simplelor aşteptări ale publicului său, este ca şi sigur că el va fi mai convingător decât cel ce spune adevărul, într-adevăr, el va avea întotdeauna plauzibilitatea de partea sa; expunerea lui va suna mai logic, cum s-ar spune, întrucât elementul de surpriză - una dintre caracteristicile cele mai frapante ale tuturor evenimentelor - a dispărut în mod providenţial. Nu numai adevărul raţional este cel care, în fraza hegeliană, pune simţul comun cu capul în jos; foarte frecvent realitatea nu deranjează mai puţin trăinicia gândirii sănătoase decât deranjează profitul şi plăcerea.

Trebuie să ne întoarcem acum atenţia către fenomenul relativ recent al manipulării de masă a faptului şi a opiniei aşa cum a devenit evident în rescrierea istoriei, în fabricarea imaginii si în politica actuală a guvernanţilor. Minciuna politică tradiţională, atât de vizibilă în istoria diplomaţiei şi în

arta guvernării, obişnuia să privească fie secrete adevărate — date ce nu au fost niciodată făcute publice — fie intenţii, care oricum nu posedă acelaşi grad de certitudine faptele împlinite; ca tot ceea ce se întâmplă numai în interiorul nostru, intenţiile sunt doar potenţialităţi şi ceea ce a vrut să fie o minciună poate întotdeauna să se dovedească a fi adevărat în cele din urmă. In schimb, minciunile politice moderne se ocupă în mod eficient de lucruri care nu sunt nicidecum secrete, ci sunt cunoscute practic de toată lumea. Acest lucru este evident în cazul rescrierii istoriei contemporane sub ochii celor care au fost martori la ea, dar este la fel de adevărat în fabricarea imaginii de toate tipurile, în care, din nou, fiecare fapt cunoscut şi stabilit poate fi negat sau neglijat dacă este posibil ca el să strice imaginea; pentru că o imagine, spre deosebire de un portret de modă veche, nu se presupune să flateze realitatea ci să ofere un substitut complet al ei. Iar acest substitut, datorita tehnicilor moderne şi massrnedia, desigur, se impune mult mai mult decât s-a impus vreodată originalul. Ne aflăm în cele din urmă în prezenţa unor oameni de stat foarte respectabili care, precum de Gaulle şi Adenauer, au fost capabili să-şi construiască politicile lor de bază pe non-fapte atât de evidente precum că Franţa face parte dintre învingătorii ultimului război şi este deci una dintre marile puteri şi „că barbaria naţional-socialismului afectase numai un procent relativ mic din ţară."[21] Toate aceste minciuni, fie că autorii lor o ştiu sau nu, conţin un element de violenţă; minciuna organizată tinde întotdeauna să distrugă tot ceea ce a decis să nege; deşi numai guvernele totalitare au adoptat în mod conştient minciuna ca primul pas spre crimă. Când Troţki a înţeles că nu jucase niciodată un rol în Revoluţia Rusă, el trebuie să fi ştiut că condamnarea sa la moarte fusese semnată, în mod clar, este mai uşor să elimini o figură publică din arhivele istoriei dacă în acelaşi timp ea poate fi eliminată din lumea celor vii. Cu alte cuvinte, diferenţa dintre minciuna tradiţională şi minciuna modernă este echivalentă cel mai adesea cu diferenţa dintre a ascunde şi a distruge.

Mai mult decât atât, minciuna tradiţională nu privea decât particularul si nu a vizat niciodată să înşele literalmente pe

toată lumea; ea a fost îndreptată către duşman şi a fost menită să-l înşele "numai pe el. Aceste două limitări restrângeau prejudiciul adus adevărului într-o asemenea măsură încât pentru noi, privind retrospectiv, poate să pară aproape inofensiv, întrucât faptele apar întotdeauna într-un context, o minciună particulară - adică o falsitate care nu încearcă să schimbe întregul context — face, ca să spunem aşa, o gaură în ţesătura factualităţii. După cum ştie orice istoric, se poate repera o minciună observând incongruentele, găurile sau cusăturile locurilor peticite. Atâta timp cât textura în întregul ei este păstrată intactă, minciuna va apărea în cele din urmă de la sine. A doua limitare îi priveşte pe cei ce sunt angajaţi în meseria înşelătoriei. Ei aparţineau, în general, cercului restrâns de politicieni şi diplomaţi care, între ei, mai cunoşteau încă adevărul şi îl puteau păstra. Ei nu erau dispuşi să cadă victime propriilor lor falsificări; îi puteau înşela pe alţii fără să se înşele pe ei înşişi. Ambele circumstanţe atenuante ale vechii arte de a minţi sunt în mod remarcabil absente din manipularea faptelor cu care ne confruntăm astăzi.

Aşadar, care este semnificaţia acestor limitări şi de ce suntem justificaţi să le numim circumstanţe atenuante? De ce a devenit autoamăgirea un instrument indispensabil în acţiunea de fabricare a imaginii şi de ce ar trebui să fie mai rău, atât pentru lume cât şi pentru mincinosul însuşi, dacă el este înşelat de propriile sale minciuni decât atunci când el îi înşală numai pe ceilalţi? Ce scuză morală mai bună ar putea să ofere un mincinos decât aceea că aversiunea sa faţă de minciună era atât de mare încât a trebuit să se convingă el însuşi înainte de a-i minţi pe alţii că, precum Antonio din *Furtuna,* a trebuit să facă „o păcătoasă din memoria sa, pentru a crede propria-i minciună"? Şi, în sfârşit, poate chiar şi mai tulburător, dacă minciunile politice moderne sunt atât de mari încât cer o rearanjare completă a întregii texturi factuale - fabricarea unei alte realităţi, ca să spunem aşa, în care ele se vor încastra fără cusătură, crăpătură sau fisură, exact aşa cum faptele se potriveau în contextul lor originar - ce împiedică aceste poveşti, imagini şi non-fapte noi să devină un substitut adecvat pentru realitate şi factualitate?

O anecdota medievală ilustrează cât de greu poate fi să-i minţi pe alţii fără a te minţi pe tine. Este o poveste despre ce s-a întâmplat într-o noapte într-un oraş pe al cărui turn de pază o santinelă era postata zi şi noapte pentru a avertiza oamenii de apropierea duşmanului. Santinela era un om înclinat spre glume proaste şi în acea noapte a sunat alarma numai pentru a-i speria puţin pe locuitorii oraşului. Succesul lui a fost copleşitor: toată lumea s-a năpustit pe ziduri iar ultimul care a alergat a fost santinela însăşi. Această istorie sugerează în ce măsură perceperea noastră a realităţii este dependentă de participarea la lume alături de semenii noştri şi ce forţă de caracter este cerută pentru a adera la ceva, adevăr sau minciună, care nu este împărtăşit. Cu alte cuvinte, cu cât un mincinos reuşeşte mai mult, cu atât este mai probabil că va cădea pradă propriilor sale invenţii, în plus, glumeţul autoînselat care se dovedeşte a fi în aceeaşi oală cu victimele sale, va apărea infinit mai de încredere decât mincinosul cu sânge rece care îşi permite să guste farsa din exterior. Numai autoînşelarea este susceptibilă să creeze o aparenţă de credibilitate şi într-o dezbatere asupra faptelor singurul factor persuasiv care ar avea vreodată o şansă să câştige împotriva plăcerii, fricii şi profitului este înfăţişarea personală.

Prejudecata morală actuală tinde să fie mai curând severă în privinţa minciunii cu sânge rece, în timp ce arta adesea foarte dezvoltată a autoînşelării este privită de obicei cu mare toleranţă şi indulgenţă. Printre putinele exemple din literatură ce pot fi citate împotriva acestei evaluări actuale este faimoasa scenă din mănăstire la începutul *Paraţilor Kara mazov*. Părintele, mincinos înveterat, îl întreabă pe Stareţ: „Si ce trebuie să fac pentru a dobândi mântuirea?" iar Stareţul răspunde: „în primul rând, să nu te minţi niciodată!" Dostoievski nu adaugă nici o explicaţie şi nici o elaborare. Argumentele în sprijinul afirmaţiei „este mai bine să-i minţi pe alţii decât să te înşeli pe tine însuţi" ar fi trebuit să sublinieze că cel ce minte cu sânge rece rămâne conştient de diferenţa dintre adevăr şi ialsitate astfel încât adevărul pe care el îl ascunde de alţii nu a fost încă eliminat complet din lume; el şi-a găsii ultimul refugiu în mincinos. Jignirea adusă realităţii

nu este nici completa, nici finală şi, tocmai de aceea, jignirea adusă mincinosului însuşi nu este nici completă, nici definitivă. El a minţit, dar nu este totuşi un mincinos. Atât el cât şi lumea pe care a înşelat-o nu sunt dincolo de „mântuire" — pentru a vorbi în limbajul Stareţului.

Posibilitatea minciunii complete şi definitive, care era necunoscută în epocile anterioare, este pericolul care se naşte din manipularea modernă a faptelor. Chiar si în lumea liberă, unde guvernul nu a monopolizat puterea de a decide şi de a spune ce este şi ce nu este în mod f actual, organizaţii gigantice de interese au generalizat un fel de mentalitate a *raison d'etat* care înainte era limitată la conducerea afacerilor externe şi, în cazurile cele mai rele, la situaţii de pericol clar şi actual. Iar propaganda naţională la nivelul guvernului a învăţat mai mult decât câteva trucuri din obiceiurile de afaceri şi metodele din Madison Avenue. Imaginile fabricate pentru consum intern, spre deosebire de minciunile care se adresează unui adversar străin, pot deveni o realitate pentru fiecare şi în primul rând pentru fabricanţii de imagine înşişi care, în timp ce sunt încă pe cale de a-şi pregăti „produsele" sunt zdrobiţi numai de gândul la numărul victimelor lor potenţiale. Fără îndoială, cei care sunt la originea imaginii mincinoase care „inspiră" convingătorii ascunşi mai ştiu că ei vor sa înşele un duşman la nivel social sau naţional, dar rezultatul este că un întreg grup de oameni şi chiar naţiuni întregi pot să se orienteze după o reţea de înşelătorii la care conducătorii lor doreau sâ-şi supună oponenţii.

Ceea ce se întâmplă atunci vine aproape automat. Principalul efort atât al grupului înşelat cât şi al înşelătorilor înşişi este posibil să fie îndreptat către păstrarea intactă a imaginii de propagandă, iar această imagine este ameninţată mai puţin de către duşman şi de interesele ostile reale decât de cei din interiorul grupului însuşi care au reuşit să scape de sub influenţa sa şi se încăpăţânează sa vorbească despre fapte sau evenimente care nu se potrivesc cu imaginea. Istoria contemporană este plină de exemple în care naratorii adevărului factual au fost consideraţi mai periculoşi, şi chiar mai ostili, decât opozanţii reali. Aceste argumente împotriva

autoînşelării nu trebuie să fie confundate cu protestele „idealiştilor", indiferent de meritul lor, împotriva minciunii considerata rea în principiu şi împotriva artei străvechi de a înşela inamicul. Din punct de vedere politic, important este că această aria modernă a autoînşelării este susceptibilă să transforme o problemă exterioară într-o chestiune interioară, astfel încât un conflict internaţional sau intergrupal se poate întoarce *pe* scena politicii interne. Autoînşelările practicate de ambele părţi în perioada Războiului Rece sunt prea multe pentru a fi enumerate, dar este clar că ele sunt un caz tipic. Criticii conservatori ai democraţiei de masă au subliniat frecvent pericolele pe care această formă de guvernământ le aduce în problemele internaţionale - fără însă să menţioneze pericolele particulare ale monarhiilor sau oligarhiilor. Forţa argumentelor lor stă în faptul incontestabil că în condiţii complet democratice înşelătoria fără autoînşelare este aproape imposibilă.

în sistemul nostru actual de comunicare la scară planetară care acoperă un mare număr de naţiuni independente, nu există undeva o putere suficient de mare pentru a-şi face „imaginea" complet mistificatoare. Prin urinare, imaginile au o speranţă de viaţă relativ scurtă; ele sunt pasibile să explodeze nu numai atunci când e la o adică şi realitatea îşi face reapariţia în public, dar chiar şi înainte de asta, fiindcă fragmente de fapte deranjează constant şi ruinează războiul de propagandă dintre imaginile adverse. Totuşi, aceasta nu este singura manieră, nici măcar maniera cea mai semnificativă, în care realitatea se răzbună pe cei care îndrăznesc să sfideze. Durata de viaţă a imaginilor nu ar putea să fie câtuşi de puţin sporită într-o manieră semnificativă nici măcar sub un guvern mondial sau vreo altă versiune modernă a Pax Romana. Acest lucru este cel mai bine ilustrat de sistemele relativ închise ale guvernelor totalitare şi dictaturilor partidului unic care sunt, desigur, de departe agenţii cei mai eficienţi în apărarea ideologiilor şi imaginilor de impactul realităţii şi adevărului. (Iar o astfel de corectare *a* faptelor trecute nu se întâmplă niciodată fără greutăţi. Citim într-un memorandum din 1935 descoperit în Arhivele din Smolensk

despre nenumăratele dificultăţi care înconjoară acest tip de întreprindere. De exemplu, „ce ar trebui făcut cu discursurile lui Zinoviev, Kamenev, Rîkov, Buharin *el. al,* la Congresele Partidului, la plenarele Comitetului Central, la Komintern, la Congresele Sovietelor etc.? Cu antologiile de marxism... scrise sau editate împreună de Lcnin, Zinoviev... şi alţii? Cu scrierile lui Lenin editate de Kamenev?... Ce ar trebui făcut în cazurile în care Troţki... a scris un articol într-un număr din *Comniunist Internaţional?* Ar trebui confiscat tot numărul?"[22] întrebări complicate într-adevâr, la care Arhivele nu conţin răspunsuri.) Problema lor este că trebuie să schimbe constant falsităţile pe care le oferă ca un substitut pentru istoria reală; schimbarea circumstanţelor cere înlocuirea unei cărţi de istorie cu alta, înlocuirea paginilor din enciclopedii şi cărţile de referinţă, dispariţia anumitor nume în favoarea altora necunoscute sau puţin cunoscute înainte. Şi cu toate că această instabilitate permanentă nu dă nici o indicaţie despre ceea ce ar putea să fie adevărul, este ea însăşi o indicaţie, şi o indicaţie puternică, a caracterului mincinos al tuturor declaraţiilor publice cu privire la lumea factuală. S-a remarcat adesea că cel mai sigur rezultat pe termen lung al spălării creierului este un tip particular de cinism — un refuz absolut de a crede în adevărul vreunui lucru, oricât de bine stabilit ar putea fi acest adevăr. Cu alte cuvinte, rezultatul unei înlocuiri coerente şi totale a adevărului factual cu minciuni nu este că minciunile vor fi acum acceptate ca adevăr, iar adevărul defăimat ca minciuni, ci că simţul cu care ne orientăm în lumea reală — şi categoria adevăr vs. falsitate se numără printre mijloacele mentale ale acestui scop - a fost distrus.

Iar pentru această problemă nu există remediu. Ea nu este decât reversul contingenţei tulburătoare a întregii realităţi factuale. întrucât tot ce s-a întâmplat de fapt în domeniul problemelor umane ar fi putut la fel de bine să fie altfel, posibilităţile de a minţi sunt nelimitate iar această absenţă a limitelor duce la autodistrugere. Numai mincinosul de ocazie va găsi posibil să adere la o anumită minciună cu o coerenţă fără rezerve; cei care adaptează imaginile şi poveştile la

circumstanţe mereu schimbătoare se vor găsi plutind pe orizontul larg deschis al potenţialităţii, derivând de la o posibilitate la alta, incapabili să se ţină de nici una din propriile lor invenţii. Departe de a realiza un substitut adecvat pentru realitate şi factualitate, ei au făcut ca faptele şi evenimentele să revină la potenţialitatea din care au apărut iniţial. Iar semnul cel mai sigur al factualităţi faptelor şi evenimentelor este exact această existenţă obstinată, a cărei contingenţă inerentă desfide până la urmă toate încercările de explicaţie definitivă. Imaginile, dimpotrivă, pot întotdeauna să fie explicate si făcute plauzibile — aceasta le dă avantajul lor de moment asupra adevărului factual — dar nu pot niciodată să rivalizeze în stabilitate cu ceea ce este, pur şi simplu pentru că se întâmplă să fie aşa şi nu altfel. Acesta este motivul pentru care minciuna coerentă, metaforic vorbind, ne ia pământul de sub picioare şi nu ne oferă altul pe care să stăm. (După cum spune Montaigne, „Daca falsitatea, ca şi adevărul, nu ar avea decât o faţă, am şti mai bine unde suntem, pentru că atunci am lua ca sigur opusul a ceea ce ne spune mincinosul. Dar reversul adevărului are o mie de forme şi un câmp nelimitat.") Experienţa unei mişcări tremurate şi a unei clătinări a tuturor lucrurilor pe care ne bazăm pentru simţul nostru de orientare şi al realităţii se numără printre experienţele cele mai comune şi mai vii ale oamenilor sub dominaţia totalitară.

Prin urmare, afinitatea incontestabilă a minciunii cu acţiunea, cu schimbarea lumii - pe scurt, cu politica - este limitată prin însăşi natura lucrurilor care sunt deschise facultăţii de acţiune a omului. Fabricantul de imagine convins se însală atunci când crede că poate să anticipeze schimbările minţind despre probleme factuale pe care, oricum, toată lumea doreşte să le elimine. Ridicarea satelor lui Potemkin, atât de dragă politicienilor şi propagandiştilor în ţările subdezvoltate nu duce niciodată la stabilirea unui lucru real, ci doar la o proliferare şi o perfecţionare a simulării. Nu trecutul - şi tot adevărul factual, desigur, priveşte trecutul - sau prezentul, atâta vreme cât este rezultatul trecutului, ci viitorul este deschis acţiunii. Dacă trecutul şi prezentul sunt considerate

ca părți ale viitorului — adică aduse înapoi la starea lor anterioară de potențialitate — domeniul politic este lipsit nu numai de principala sa forță stabilizatoare, ci de punctul de pornire de la care să schimbe, să înceapă ceva nou. Ce începe atunci este acest talmes-balmes constant în completa sterilitate care este caracteristică multor națiuni noi care au avut ghinionul să se nască într-o epocă a propagandei.

Că faptele nu sunt în siguranță în mâinile puterii este evident, dar important aici este că puterea, prin însăşi natura ei, nu poate niciodată să producă un substitut pentru stabilitatea asigurată a realității factuale care, pentru că este trecută, a crescut până la o dimensiune dincolo de puterea noastră de înțelegere. Faptele se afirmă prin încăpățânarea lor şi fragilitatea lor este ciudat combinată cu o mare elasticitate — aceeaşi ireversibilitate care este semnul distinctiv al oricărei acțiuni umane, în încăpățânarea lor faptele sunt superioare puterii; ele sunt mai puțin trecătoare decât formațiunile puterii, care apar atunci când oamenii se adună pentru un scop dar dispar imediat ce scopul este fie realizat, fie pierdut. Acest caracter trecător face puterea un instrument foarte nesigur pentru dobândirea permanenței de orice fel şi, prin urmare, nu numai adevărul şi faptele nu sunt în siguranță în mâinile ei, ci şi neadevărul şi non-faptele. Atitudinea politică față de fapte trebuie, într-adevăr, să urmeze drumul foarte îngust care există între pericolul de a le lua ca rezultate ale unei dezvoltări necesare pe care oamenii nu o pot împiedica şi asupra căreia, prin urmare, nu pot să facă nimic şi pericolul de a le nega, de a încerca să le elimine din lume manipulându-le.

V

în concluzie, revin la întrebările pe care le-am ridicat la începutul acestor reflecții. Adevărul, deşi neputincios şi întotdeauna înfrânt într-o ciocnire cap în cap cu puterile existente, posedă o forță proprie: orice ar putea născoci cei aflați la putere, ei sunt incapabili să descopere sau să inventeze un

substitut viabil pentru el. Persuasiunea şi violenţa pot să distrugă adevărul, dar nu pot sâ-1 înlocuiască. Şi asta este valabil pentru adevărul raţional sau religios tot aşa cum este valabil, într-o manieră şi mai evidentă, pentru adevărul factual. A privi politica din perspectiva adevărului, aşa cum am făcut-o aici, înseamnă a te situa în afara domeniului politic. Această poziţie este poziţia celui ce spune adevărul, care îşi încalcă poziţia - şi, cu ea, validitatea a ceea ce trebuie să spună - dacă încearcă să intervină direct în problemele umane şi să vorbească limba persuasiunii sau a violenţei. Spre această poziţie şi semnificaţia ei pentru domeniul politic trebuie să ne întoarcem acum atenţia.

Poziţia în afara domeniului politic — în afara comunităţii de care aparţinem şi a companiei egalilor noştri - este în mod clar caracterizată ca unul dintre modurile de a fi singur. Excepţionale printre modurile existenţiale de a spune adevărul sunt solitudinea filosofului, izolarea savantului şi a artistului, imparţialitatea istoricului şi a judecătorului şi independenţa descoperitorului de faptă, a martorului şi a reporterului. (Această imparţialitate diferă de cea a opiniei reprezentative, calificate, menţionată mai sus, prin aceea că ea nu este dobândita în interiorul domeniului politic, ci este inerentă poziţiei de spectator cerută pentru asemenea ocupaţii.) Aceste moduri de a fi singur diferă în multe privinţe, dar ele au în comun faptul că atâta vreme cât una dintre ele durează, nici o angajare politică, nici o aderare la o cauză, nu este posibilă. Ele surit, desigur, comune tuturor oamenilor; ele sunt moduri de existenţă umană ca atare. Numai atunci când una dintre ele este adoptata ca un mod de viaţă — şi chiar şi atunci viaţa nu este niciodată trăită în completă solitudine, izolare sau independenţă - ea este pasibilă să intre în conflict cu cerinţele politicii.

Este foarte firesc că devenim conştienţi de natura nonpoliticâ şi, potenţial, chiar antipolitică a adevărului — *Fiat veritas, et pereat mundus* - numai în caz de conflict, şi până acum am pus accentul pe acest aspect al problemei. Dar acest lucru nu poate realmente să dea seama de întreaga poveste. P^l lasă în afara descrierii anumite instituţii publice,

stabilite şi susţinute de puterile existente, în care, contrar tuturor regulilor politice, adevărul şi buna credinţa au constituit întotdeauna cel mai înalt criteriu de discurs si de efort. Printre acestea găsim mai ales judiciarul care, fie ca o ramură a guvernului, fie ca administrare directă a justiţiei, este protejat cu grijă împotriva puterii sociale şi politice, precum şi toate instituţiile de învăţământ superior, cărora statul le încredinţează educaţia viitorilor săi cetăţeni, în măsura în care Academia îşi aminteşte de originile ei antice, ea trebuie să ştie că a fost fondată de către oponentul cel mai hotărât şi mai influent al polisului. Desigur, visul lui Platon riu s-a împlinit: Academia nu a devenit niciodată o contra-societate şi nu auzim nicăieri de vreo încercare a universităţilor de a lua puterea. Insă ceea ce Platon nu a visat niciodată s-a împlinit: domeniul politic a recunoscut că avea nevoie de o instituţie situată în afara luptei peritru putere care să se adauge imparţialităţii cerute în administrarea justiţiei; pentru că nu este foarte important dacă aceste locuri de educaţie superioară sunt în mâini private sau în mâini publice; nu numai integritatea lor ci existenţa lor însăşi depinde, oricum, de bunăvoinţa guvernului. Adevăruri foarte nebinevenite au apărut din universităţi şi judecăţi foarte nebînevenite au fost nu o dată transmise din amfiteatru; şi aceste instituţii, ca şi alte refugii ale adevărului, au rămas expuse tuturor pericolelor ce apar din puterea socială şi politică. Insă şansele ca adevărul să prevaleze în public sunt, bineînţeles, foarte mult sporite de simpla existenţă a unor astfel de locuri şi de organizarea savanţilor independenţi, presupus dezinteresaţi, asociaţi cu ele. Si nu se poate nega nicidecum că, cel puţin în ţările conduse în mod constituţional, domeniul politic a recunoscut, chiar şi în caz de conflict, ca are un interes faţă de existenţa oamenilor şi instituţiilor asupra cărora nu are nici o putere.

Această semnificaţie autentic politică a Academiei este astăzi lesne neglijată din cauza evidenţierii şcolilor ei specializate şi a evoluţiei diviziunilor ei consacrate ştiinţelor naturii unde, în mod neaşteptat, cercetarea pură a dat atâtea rezultate decisive ce s-au dovedit vitale pentru întreaga ţară.

Nimeni nu poate să contrazică utilitatea socială şi tehnică a universităţilor, însă aceasta importanţă nu este politică. Ştiinţele istorice şi cele umaniste, care se presupune că descoperă, păzesc şi interpretează adevărul factual şi documentele umane, au din punct de vedere politic o importanţă mai mare. Faptul de a spune adevărul factual cuprinde mult mai mult decât informaţia zilnică oferită de jurnalişti, deşi fără ei nu ne-am orienta niciodată într-o lume mereu schimbătoare şi, în sensul cel mai literal, nu am şti niciodată unde suntem. Aceasta este, bineînţeles, importanţa politică cea mai imediată; dar dacă presa ar deveni vreodată cu adevărat „a patra ramură a guvernului", ea ar trebui să fie protejată împotriva puterii guvernului şi presiunii sociale chiar cu şi mai mare grijă decât este puterea judiciară. Pentru că această foarte importanta funcţie politică de a furniza informaţii este exercitată clin afara domeniului politic, strict vorbind: nici o acţiune şi nici o decizie nu sunt, sau nu ar trebui să fie implicate.

Realitatea este diferită de totalitatea faptelor şi a evenimentelor şi este mai mult decât această totalitate care, oricum, nu poate fi determinată. Cel care spune ceea ce este - Xeyei TOC EQVTOC - spune întotdeauna o poveste, iar în această poveste faptele particulare îşi pierd contingenţa şi dobândesc o semnificaţie comprehensibilă din punct de vedere uman. Este perfect adevărat că „toate necazurile pot fi suportate dacă sunt transformate în poveste sau se spune o poveste despre ele", potrivit vorbelor lui Isak Dinesen, care nu a fost doar una dintre cele mai mari povestitoare ale vremii noastre, dar şi - iar în această privinţă a fost aproape unică - ştia ce făcea. Ea ar fi putut să adauge că bucuria şi fericirea, la fel, devin suportabile şi semnificative pentru oameni numai atunci când pot să vorbească despre ele si să le spună ca pe o poveste. In măsura în care naratorul adevărului factual este şi un povestitor, el aduce cu sine acea „reconciliere cu realitatea" pe care Hegel, filosoful istoriei *par excellence,* o înţelegea ca pe scopul ultim al întregii gândiri filosofice şi care, într-adevăr, a fost motorul secret al întregii istoriografii ce transcende pura erudiţie. Transformarea materialului brut dat al simplelor evenimente pe care istoricul, ca şi

romancierul (un roman bun nu este câtuşi de puţin o simplă invenţie sau o plăsmuire a fanteziei pure) trebuie să o efectueze este foarte asemănătoare cu transfigurarea de către poet a stărilor sufleteşti sau a mişcărilor inimii - transfigurarea durerii în lamentaţie sau a veseliei în celebrare. Putem vedea, cu Aristotel, în funcţia politică a poetului punerea în aplicare a unui catharsis, purificarea sau curăţarea de toate emoţiile ce pot împiedica oamenii să acţioneze. Funcţia politică a povestitorului — istoric sau romancier — este de a învă|a acceptarea lucrurilor aşa cum sunt. Din aceasta acceptare, care poate fi numită şi bună credinţă, apare facultatea de judecare - pe care, din nou cu cuvintele lui Isak Dinesen, „la sfârşit vom avea privilegiul de a o vedea şi revedea — iar aceasta este ceea ce se numeşte ziua judecăţii."

Este neîndoielnic că toate aceste funcţii relevante din punct de vedere politic sunt îndeplinite din exteriorul domeniului politic. Ele cer neangajare şi imparţialitate, libertate în raport cu interesul personal în gândire şi judecată. Căutarea dezinteresată a adevărului are o istorie lunga; originea ei, în mod tipic, precede toate tradiţiile noastre teoretice şi ştiinţifice, inclusiv tradiţia noastră de gândire filosofică şi politică. Cred că ea poate fi datată în momentul când Homer a ales să cânte faptele troienilor nu mai puţin decât pe cele ale aheilor şi să celebreze gloria lui Hector, duşmanul şi învinsul, nu mai puţin decât gloria lui Abile, eroul poporului său. Acest lucru nu se mai întâmplase nicăieri înainte, nici o altă civilizaţie, oricare ar fi fost splendoarea ei, nu fusese capabilă să privească în acelaşi fel prietenul şi duşmanul, succesul şi înfrângerea - care, de la Homer încoace, nu au mai fost recunoscute ca standarde ultime ale judecării oamenilor, chiar dacă ele sunt decisive pentru destinele vieţii oamenilor. Imparţialitatea homerică are ecou de-a lungul întregii istorii greceşti şi 1-a inspirat pe primul mare narator al adevărului f ac tu al, care a devenit părintele istoriei: Herodot ne spune chiar în primele propoziţii ale istoriilor sale că el are ca obiectiv să împiedice „marile şi glorioasele fapte ale grecilor *şi* barbarilor de a-şi pierde tributul de glorie care li se cuvine". Aceasta este rădăcina a ceea ce se numeşte

obiectivitate - această pasiune curioasă, necunoscută în afara civilizației occidentale, pentru integritate intelectuală cu orice preț. Fără ea nici o știință nu s-ar fi născut vreodată.

întrucât m-am ocupat aici de politică din perspectiva adevărului şi, prin urmare, dintr-un punct de vedere exterior domeniului politic, am omis să remarc, chiar şi în trecere, măreția şi demnitatea a ceea se întâmplă în interiorul ei. Am vorbit ca şi cum domeniul politic nu ar fi altceva decât un câmp de bătălie al intereselor parțiale, adverse, unde nu c*bntează nimic altceva decât plăcerea şi profitul, spiritul partizan şi pofta de dominație. Pe scurt, m-am ocupat de politică ca şi cum, şi eu, credeam că toate problemele publice erau guvernate de interes şi putere, că nu ar putea exista deloc un domeniu politic dacă nu am fi obligați să avem grijă de necesitățile vieții. Motivul acestei deformări este că adevărul factual intră în conflict cu politicul numai la acest nivel cel mai de jos al problemelor umane, tot aşa cum adevărul filosofic al lui Platon se ciocnea cu politicul la nivelul mult mai înalt al opiniei şi acordului. Din această perspectivă, rămânem în necunoştință de *cauză* de conținutul real al vieții politice - de bucuria şi satisfacția ce apar din faptul de a fi în compania semenilor noştri, din a acționa împreună şi de a apărea în public, din a ne integra în lume prin cuvânt şi faptă, dobândindu-ne şi susținându-ne astfel identitatea personală şi începând ceva cu totul nou. Totuşi, ceea ce am intenționat să arăt aici este că toată această sferă, în ciuda măreției ei, este limitată — că ea nu cuprinde întreaga existență a omului şi a lumii. Ea este limitată de acele lucruri pe care oamenii nu le pot schimba după voință. Şi numai respectând propriile sale granițe, acest domeniu, în care suntem liberi să acționăm şi să schimbăm, acest domeniu poate rămâne intact, păstrându-şi integritatea şi ținându-şi promisiunile. Din punct de vedere conceptual, putem numi adevăr ceea ce nu putem schimba; din punct de vedere metaforic, el este pământul pe care stăm si cerul ce se întinde deasupra noastră.

8.

Cucerirea spațiului şi dimensiunea omului

Cucerirea spațiului de către om a sporit sau a diminuat dimensiunea sa?"[1] întrebarea ridicată se adresează profanului, nu savantului, şi este inspirată de interesul umanistului față de om, distinct de interesul fizicianului față de realitatea lumii fizice. A înțelege realitatea fizică pare să pretindă nu numai renunțarea la o viziune a unei lumi antropocentrice sau geocentrice, ci şi o eliminare radicală a tuturor elementelor *si* principiilor antropomorfice aşa cum apar ele fie din lumea dală celor cinci simțuri ale omului, fie din categoriile inerente spiritului său. întrebarea presupune că omul este ființa cea mai elevată pe care o cunoaştem, o presupunere pe care am moşteiiit-o de la romani, a căror *humanitas* era atât de străină mentalității grecilor încât nici măcar nu aveau un cuvânt pentru ea. (Motivul pentru care cuvântul *humanitas* era absent din limba şi gândirea grecească era că grecii, spre deosebire de romani, nu au crezut niciodată că omul este cea mai elevată ființă care există. Aristotel numeşte această credință *atopos,* „absurd".)[2] Aceasta viziune a omului este şi mai străină savantului pentru care omul nu este nimic mai mult decât un caz special de viață organică şi pentru care habitatul omului - pământul şi legile terestre — nu sunt nimic altceva decât un caz limită al legilor absolute, universale, adică legile ce conduc imensitatea universului, în rnod sigur savantul nu-şi permite să întrebe: ce consecințe va avea rezultatul cercetărilor mele pentru dimensiunea (sau, în

această perspectivă, pentru vuitorul) omului? Reprezintă gloria ştiinţei moderne faptul că ea a fost capabilă să se emancipeze complet de toate aceste preocupări antropocentrice, adică cu adevărat umaniste.

întrebarea propusă aici, în măsura în care se adresează profanului, trebuie să primească un răspuns din perspectiva simţului comun şi într-un limbaj cotidian (dacă poate să primească vreun răspuns). Răspunsul are puţine şanse să convingă savantul deoarece el a fost forţat, sub constrângerea faptelor şi a evenimentelor, să renunţe la percepţia senzorială şi, prin aceasta, la simţul comun, prin care ne coordonăm percepţia celor cinci simţuri ale noastre într-o conştientizare totală a realităţii. El a fost, de asemenea, forţat să renunţe şi la limbajul normal, care chiar şi în rafinamentele sale conceptuale cele mai sofisticate rămâne inextricabil legat de lumea simţurilor şi de simţul nostru comun. Pentru savant, omul nu este decât un observator al universului în multiplele sale manifestări. Progresul ştiinţei moderne a demonstrat foarte puternic în ce măsură acest univers observat, de la cel rnai mic posibil până la cel mai mare cu putinţă, scapă nu numai caracterului grosier al percepţiei senzoriale umane, ci şi instrumentelor extrem de ingenioase construite pentru rafinarea ei. Datele de care se preocupă cercetarea fizică modernă apar ca „mesageri misterioşi dintr-o lume reală."[3] Ele nu sunt fenomene, apariţii, strict vorbind, pentru că nu le întâlnim nicăieri, nici în lumea noastră de fiecare zi, nici în laborator; ştim despre prezenţa lor numai pentru că afectează, într-un fel sau altul, instrumentele noastre de măsură. Iar acest efect, potrivit imaginii grăitoare a lui Kddington, poate „să aibă la fel de multă asemănare" cu ceea ce sunt ele în realitate „ca şi un număr de telefon cu abonatul său."'[1] Esenţialul este că Eddington, fără cea mai mica ezitare, presupune că aceste date fizice apar dintr-o „lume reală", implicit mai reală decât lumea în care trăim; necazul este că ceva *fizic* este prezent, dar nu apare niciodată.

Scopul ştiinţei moderne, care în cele- din urmă şi în mod foarte literal ne-a dus pe lună, nu mai este „de a spori şi de a

ordona" experienţele umane (aşa cum Niels Bohr,[5] încă legat de un vocabular la care propria sa muncă a contribuit la a-1 face învechit, îl descria); el este mai curând de a descoperi ceea ce se află *în spatele* fenomenelor naturale aşa cum se dezvăluie ele simţurilor şi spiritului uman. Dacă savantul ar fi reflectat asupra naturii aparatului senzorial şi mental uman, dacă ar fi pus întrebări precum *Care este natura omului şi care ar trebui sa fie dimensiunea lui? Care este scopul ştiinţei si de ce omul trebuie să aspire ia cunoaştere?* sau chiar *Ce este viaţa şi ce deosebeşte viaţa umană de viaţa animalăP,* nu ar fi ajuns niciodată la stadiul actual al ştiinţei moderne. Răspunsul la aceste întrebări ar fi jucat rol de definiţii si prin urmare, ar fi limitat eforlurile sale. Cum spune Niels Bohr, „Numai renunţând la o explicaţie a vieţii în sensul obişnuit al cuvântului ni se oferă o posibilitate de a lua în considerare caracteristicile ei."[f)]

Că întrebarea propusă aici este lipsită de sens pentru savantul, *qua* savant nu este un argument împotriva ei. întrebarea someză profanul şi umanistul să judece ceea ce face savantul deoarece ea îi priveşte pe toţi oamenii şi la această dezbatere trebuie, desigur, să se alăture savanţii înşişi atâta vreme cât sunt cetăţeni ai aceleiaşi lumi. Dar toate răspunsurile date în această dezbatere, fie că vin de la profani, de la filosofi sau de la savanţi, sunt neştiinţifice (deşi nu antiştiinţifice); ele nu pot fi niciodată demonstrate ca adevărate sau false. Adevărul lor seamănă mai mult cu validitatea convenţiilor decât cu validitatea constrângătoare a afirmaţiilor ştiinţifice. Chiar şi atunci când răspunsurile sunt date de filosofi al căror mod de viaţă este solitudinea, ele sunt rezultatul unui schimb de opinii cu mulţi oameni, dintre care cei mai mulţi pot să nu mai fii printre cei vii. Un astfel de adevăr nu poate niciodată să comande aprobarea generală, dar în mod frecvent durează mai mult decât afirmaţiile ştiinţelor al căror adevăr este demonstrabil şi constrângător şi care, mai ales în timpurile recente, au o tendinţă îngrijorătoare de a se mişca fără încetare deşi, la un moment dat, ele sunt şi trebuie să fie, valide pentru toţi. Cu alte cuvinte, noţiuni precum viaţă sau om sau ştiinţă sau cunoaştere sunt prin definiţie

preştiinţifice, iar întrebarea este dacă sau nu dezvoltarea efectivă a ştiinţei care a dus la cucerirea spaţiului terestru şi la invadarea spaţiului universului a schimbat aceste noţiuni într-o asemenea măsură încât nu mai au sens. Pentru că, bineînţeles, ceea ce este important aici, este că ştiinţa modernă - indiferent de originile şi scopurile ei originare — a schimbat şi reconstruit atât de radical lumea în care trăim încât s-ar putea obiecta că profanul şi umanistul, continuând să aibă încredere în simţul lor comun şi să comunice în limbajul cotidian, nu mai sunt în contact cu realitatea; că ei înţeleg numai ce apare, dar nu ce este în spatele aparenţelor (ca şi cum ar încerca să înţeleagă un copac fără a ţine cont de rădăcini); şi că întrebările şi neliniştile lor sunt pur şi simplu cauzate de ignoranţă şi deci sunt irelevante. Cum se poate îndoi cineva că o ştiinţă care i-a permis omului să cucerească spaţiul şi să meargă pe lună nu a sporit dimensiunea lui?

Această manieră de ocoli întrebarea ar fi într-adevăr foarte tentantă dacă ar fi adevărat că am ajuns să trăim într-o lume în care numai savanţii „înţeleg". Ei ar fi atunci într-o poziţie a „celor puţini" a căror cunoaştere superioară îi îndreptăţeşte să domnească asupra „celor mulţi", şi anume asupra tuturor non-savanţilor, profani din punctul de vedere al savantului — fie ei umanişti, literaţi sau filosofi - toţi cei care, pe scurt, pun întrebări pre-ştiinţifice din cauza ignoranţei lor.

Totuşi, această separare între savant şi profan este foarte departe de adevăr. Asta nu ţine numai de faptul că omul de ştiinţă petrece mai mult de jumătate din viaţa sa în aceeaşi lume a percepţiei senzoriale, a simţului comun, şi a limbajului cotidian decât ceilalţi oameni, ci de faptul că el a ajuns în propriul său domeniu privilegiat de activitate la un punct în care întrebările naive şi neliniştile profanului s-au făcut simţite foarte puternic, deşi într-o manieră diferită. Omul de ştiinţă nu numai că a lăsat în urmă profanul cu înţelegerea lui limitată; el a lăsat în urmă şi o parte din sine si din propria sa putere de înţelegere, care este; încă înţelegere umană, atunci când merge să lucreze în laborator şi începe să comunice în limbaj matematic. Max Planck avea dreptate şi miracolul

ştiinţei moderne este într-adevăr că această ştiinţa a putut fi epurată „de toate elementele antropomorfice" pentru că epurarea a fost făcută de oameni.[7] Dilemele teoretice pe care le-a înfruntat noua ştiinţa non-antropocentrică şi non-geocentrică (sau heliocentrică) pentru că datele refuză să fie ordonate de vreuna dintre categoriile mentale naturale ale creierului uman sunt suficient de bine cunoscute. După cum spune Erwin Schroedinger, noul univers pe care încercăm să-1 „cucerim" nu este numai „practic inaccesibil, el nici măcar nu este imaginabil", pentru că „oricum îl gândim, el este greşit; poate nu tot atât de lipsit de sens ca un «cerc triunghiular», dar mult mai mult decât un «leu înaripat»"[8].

Există alte dificultăţi de o natură mai puţin teoretică. Greierele electronice împărtăşesc cu alte maşini capacitatea de a face munca omului mai bine şi mai repede decât acesta. Faptul că ele suplimentează şi lărgesc mai curând puterea creierului uman decât puterea de muncă nu cauzează nici o încurcătură celor care ştiu cum să deosebească între „intelectul" necesar pentru a juca bine dame sau şah şi mintea umană.[9] Acest lucru, într-adevăr, nu dovedeşte altceva decât că puterea de muncă şi puterea intelectuală aparţin aceleiaşi categorii şi că ceea ce numim inteligenţă şi putem măsura în termeni de IQ nu prea are de-a face cu calitatea spiritului uman în afară de fi indispensabila *condilio sine qua non.* Există, totuşi, oameni de ştiinţă care afirmă că computerele pot face „ceea ce un creier uman nu poate *înţelege",*^® şi aceasta este o propoziţie complet diferită şi alarmantă; pentru că înţelegerea este, în realitate, o funcţie a minţii si nu este niciodată rezultatul automat al puterii creierului. Dacă ar fi adevărat - şi nu doar un *caz* de neînţelegere a unui savant - că suntem înconjuraţi de maşini ale căror fapte nu le putem înţelege deşi noi le-am conceput şi construit, acest lucru ar însemna că dilemele teoretice ale ştiinţelor naturale la cel mai înalt nivel ne-au invadat lumea cotidiană. Dar chiar dacă rămânem într-un cadru strict teoretic, paradoxurile care au început sâ-i neliniştească pe marii savanţi sunt suficient de serioase pentru a-1 alarma pe profan, în timp ce „întârzierea" des menţionată a ştiinţelor sociale în raport cu

ştiinţele naturale sau a dezvoltării politice a omului în raport cu priceperea sa tehnică şi ştiinţifică nu este decât o diversiune încercată în această dezbatere, ea nu poate abate atenţia de la problema principală care este aceea că omul poate /ace, şi chiar cu succes, ceea ce nu poate înţelege şi nu poate exprima în limbajul uman cotidian.

Ar merita să fie observat că, printre savanţi, mai ales cei din vechea generaţie, oameni ca Einstein şi Planck, Niels Bohr şi Schroedinger, au fost cei care s-au îngrijorat cel mai mult de această stare de lucruri ce fusese, în principal, provocată de propria lor activitate. Ei erau încă puternic înrădăcinaţi într-o tradiţie ce pretindea ca teoriile ştiinţifice să îndeplinească anumite cerinţe clar umaniste precum simplitate, frumuseţe şi armonie. O teorie mai era considerată a fi „satisfăcătoare", şi anume satisfăcătoare pentru raţiunea umană, dacă ea servea pentru „a salva fenomenele", pentru a explica toate faptele observate. Chiar şi astăzi, mai auzim că „fizicienii moderni sunt înclinaţi să creadă în validitatea relativităţii generale din motive estetice, deoarece ea este foarte elegantă din punct de vedere matematic şi foarte satisfăcătoare din punct de vedere filosofic."[11] Extrema reticenţă a lui Einstein de a sacrifica principiul cauzalităţii aşa cum cerea teoria cuantei a lui Planck este bine cunoscută; principala sa obiecţie era, bineînţeles, că odată cu ea orice legali ţaţe era pe punctul de a părăsi universul, că era ca şi cum Dumnezeu conducea lumea „jucând zaruri". Şi întrucât propriile sale descoperiri, potrivit lui Niels Bohr, se realizaseră printr-o „remodelare şi generalizare a întregului edificiu al fizicii clasice... împrumutând imaginii noastre despre lume o unitate ce depăşea toate aşteptările anterioare", pare firesc că Einstein a încercat sa ajungă la o înţelegere cu noile teorii ale colegilor şi succesorilor lui prin „căutarea unei concepţii mai complete", printr-o generalizare nouă şi fără egal.[1]- Astfel, Max Planck putea să numească teoria relativităţii „împlinirea si culminarea structurii fizicii clasice", chiar mo mentul „încoronării sale". Dar Planck însuşi, deşi pe deplir conştient că teoria cuantei, spre deosebire de teoria relativi taţii, însemna o ruptură totală cu teoria fizică clasică, <

considera a fi „esențială pentru dezvoltarea sănătoasă a fizicii clasice decât pentru numărul de postulate ale acestei științe prin care admitem nu numai existența legii în general, ci și caracterul strict cauzal al acestei legi."[13]

Niels Bohr a făcut, însă, un pas mai departe. Pentru el, cauzalitatea, determinismul și necesitatea legilor aparțineau categoriilor „cadrului nostru conceptual cu prejudecățile sale necesare" și nu s-a mai temut când a întâlnit „în fenomenele atomice regularități de un tip foarte nou ce sfidau orice descriere deterministă."[14] Problema este că ceea ce sfidează descrierea în termeni de „prejudecăți" ale minții umane, sfidează descrierea în toate modurile imaginabile ale limbajului uman; ea nu mai poate fî descrisă deloc și este exprimată, dar nu descrisă, prin proceduri matematice. Bohr mai spera că, întrucât „nici o experiență nu este definibilă fără un cadru logic", aceste experiențe noi își vor găsi locul la timpul cuvenit printr-o „lărgire adecvată a cadrului conceptual" care ar îndepărta și toate paradoxurile actuale și „aparentele discordanțe."[15] Insă mi-e teamă că această speranță va fi decepționantă. Categoriile și ideile rațiunii umane își au sursa ultimă în experiența umană sensibilă și toți termenii ce descriu capacitățile noastre mentale precum și o mare parte din limbajul nostru conceptual derivă din lumea simțurilor și sunt folosite în mod metaforic. Mai mult decât atât, creierul uman care se presupune că elaborează gândirea noastră este la fel de terestru și de legat de planetă ca și orice altă parte a corpului omenesc. Exact prin separarea de aceste condiții terestre, prin apelarea la o putere de imaginație și de abstractizare ce ar ridica, cum s-ar spune, mintea umană în afara câmpului gravitațional al pământului și 1-ar privi dintr-un punct oarecare din univers, știința modernă a ajuns la realizările ei cele mai glorioase și, în același timp, cele mai derutante.

în 1929, cu puțin înainte de Revoluția Atomică, marcată de fisiunea atomului și de speranța de cucerire a spațiului universal, Planck cerea ca rezultatele obținute prin procese matematice „să fie retraduse în limbajul lumii simțurilor noastre pentru a ne fi de vreun folos." In cele trei decenii ce au trecut de când au fost scrise aceste cuvinte, o asemenea

traducere a devenit şi mai puţin posibilă în timp ce pierderea contactului dintre viziunea lumii fizice şi lumea simţurilor a devenit şi mai manifestă. Dar - şi în contextul nostru chiar rnai alarmant - acest lucru nu a însemnat câtuşi de puţin că rezultatele acestei noi ştiinţe nu au utilizări practice sau că noua viziune a lumii, cum prezisese Plarick, în cazul în care ar eşua retraducerea în limbaj obişnuit, „nu ar valora mai mult decât un balon gata să se spargă la prima adiere de vânt."[16] Dimpotrivă, există tendinţa de a spune că este mult rnai probabil că planeta în care locuim se va preface în fum ca urmare a teoriilor ce sunt complet lipsite de legătură cu lumea simţurilor şi care desfid orice descrire în limbaj uman, că nu este posibil ca nici chiar un *uragan* să facă teoriile să se spargă precum baloanele.

Cred că se poate spune fără teamă că nimic nu a fost mai străin minţii savanţilor, care au determinat cel mai radical şi mai rapid proces revoluţionar pe care lumea 1-a văzut vreodată, decât vreo voinţă de putere. Nimic nu a fost nnai îndepărtat de spiritul lor decât vreo dorinţă de a „cuceri spaţiul" şi de a merge pe lună. Ei nu au fost nici măcar animaţi de vreo curiozitate scandaloasă în sensul unei *temptatio oculoruni.* însăşi căutarea lor a „adevăratei realităţi" a fost cea care i-a dus la pierderea încrederii în aparenţe, în fenomene aşa cum se dezvăluie ele însele în mod spontan simţului şi raţiunii umane. Ei au fost inspiraţi de o extraordinară iubire de armonie şi de legalitate care i-a învăţat că ar trebui să se îndepărteze pur şi simplu de orice succesiune sau serie de evenimente dacă vor să descopere frumuseţea şi ordinea supremă a întregului, adică a universului. Acest lucru poate explica de ce ei par să fi fost mai puţin mâhniţi de faptul că descoperirile lor au servit la inventarea celor mai ucigătoare maşini decât au fost deranjaţi de prăbuşirea tuturor idealurilor lor cele mai scumpe de necesitate şi legalitate. Aceste idealuri au fost pierdute când savanţii au descoperit că nu există nimic indivizibil în materie, nici un *a-tomos,* că trăim într-un univers în expansiune, fără limite şi că hazardul pare să domnească peste tot unde această „realitate adevărată", lumea fizică, s-a retras complet din rândul simţurilor umane

şi din rândul tuturor instrumentelor prin care caracterul lor grosolan a fost rafinat. De aici se pare că decurge faptul că necesitatea, cauzalitatea şi legalitatea sunt categorii inerente creierului uman şi aplicabile numai experienţelor de simţ comun ale creaturilor terestre. Tot ceea ce asemenea creaturi cer „în mod rezonabil" pare să le scape din momentul în care se îndepărtează de domeniul habitatului lor terestru.

Proiectul ştiinţific modern a început cu gânduri nemaigândite până atunci (Copernic îşi imagina că „stătea pe soare ... privind planetele")[17] şi cu lucruri nemaivăzute niciodată (telescopul lui Galileo a străbătut distanţa dintre pământ şi cer şi a oferit secretele stelelor cunoaşterii umane „cu toată siguranţa simţurilor").[18] Ea şi-a atins expresia clasică odată cu legea gravitaţiei a lui Newton, în care aceeaşi ecuaţie acoperă mişcările corpurilor celeste şi deplasarea pe pământ a lucrurilor terestre. Einstein, într-adevăr, nu a făcut decât să generalizeze această ştiinţă a epocii moderne atunci când a introdus „un observator care se ţine liber în echilibru în spaţiu" şi nu doar într-un punct definit precum soarele şi a dovedit că nu numai Copernic, ci şi Newton mai cerea ca „universul să aibă un fel de centru", deşi acest centru, desigur, nu mai era pământul.[19] Este un fapt absolut evident că cea mai puternică motivaţie intelectuală a oamenilor de ştiinţă a fost „efortul pentru a ajunge la o generalizare" a lui Einstein şi că, în măsura în care au apelat la o putere, aceasta a fost la conjugarea formidabilă a puterilor de abstracţie şi de imaginaţie. Chiar şi astăzi, când miliarde de dolari se cheltuiesc în fiecare an pentru proiecte foarte „utile" ce sunt rezultatele imediate ale dezvoltării ştiinţei pure, teoretice şi când puterea reală a ţărilor şi guvernelor depind de randamentul multor mii de cercetători, fizicianul mai este încă înclinat să îi privească pe toţi aceşti savanţi ai spaţiului ca pe simpli „instalatori".[20]

Tristul adevăr este totuşi că contactul pierdut dintre lumea simţurilor şi a aparenţelor şi viziunea despre lume a fizicii a fost restabilit nu de savantul pur, ci de „instalator". Tehnicienii, care formează astăzi majoritatea zdrobitoare a tuturor „cercetătorilor", au adus rezultatele oamenilor de

ştiinţa pe pământ. Şi chiar dacă omul de ştiinţă este încă asaltat de paradoxuri şi de cele mai derutante nedumeriri, simplul fapt ca o întreagă tehnologie s-ar putea dezvolta pornind de la rezultatele lui demonstrează „soliditatea" teoriilor şi ipotezelor sale mai convingător decât ar fi putut să o facă vreodată vreo observaţie sau vreun experiment pur ştiinţific. Este perfect adevărat că savantul însuşi nu vrea să se ducă pe lună; el ştie ca, pentru scopurile sale, nave spaţiale ce nu transportă oameni, ci instrumentele cele mai bune pe care le poate inventii ingeniozitatea umană, vor face munca de cercetare a suprafeţei lunare mult mai bine decât zeci de astronauţi. Şi totuşi, o schimbare reală a lumii umane, cucerirea spaţiului sau cum am vrea să-i spunem, se realizează numai când nave spaţiale transportând oameni sunt lansate în univers, astfel încât omul însuşi să poată merge acolo unde până acum numai imaginaţia umană şi puterea ei de abstracţie puteau să ajungă. Desigur, tot ceea ce plănuim să facem acum este să explorăm mediul nostru imediat în univers, locul infinit de mic pe care rasa umană ar putea să-1 atingă chiar dacă ar trebui să călătorească cu viteza luminii. Din perspectiva duratei vieţii omului — singura limitare absolută rămasă în momentul de faţă — este foarte improbabil că el va merge vreodată mult mai departe. Dar chiar şi pentru această acţiune limitată, trebuie să părăsim lumea simţurilor şi corpurilor noastre, nu numai în imaginaţie, ci şi în realitate.

Este ca şi cum „observatorul în echilibru în spaţiul liber" imaginat de Einstein - în mod sigur o creaţie a minţii umane şi a puterii ei de abstracţie — este urmărit de un observator în carne şi oase care trebuie să se comporte ca şi cum el nu ar fi decât un copil al abstracţiei şi imaginaţiei. Acesta este punctul în care toate dilemele teoretice ale noii viziuni a lumii fizice tulbură ca realităţi lumea cotidiană a omului şi scot din funcţiune simţul sau comun „natural", adică terestru. De exemplu, el s-ar putea confrunta în realitate cu faimosul „paradox al gemenilor" al lui Einstein care ipotetic presupune că „un frate geamăn care pleacă într-o călătorie spaţială în care viteza sa de drum este o fracţiune importantă din vi-

teza luminii, şi-ar găsi la întoarcere fratele rămas pe pământ fie mai bătrân decât el, fie ceva mai mult decât o vagă amintire în memoria descendenților lui."[21] Cu toate că mulți fizicieni găsiseră acest paradox greu de înghițit, „paradoxul ceasului", pe care el se bazează, pare să fi fost verificat experimental, astfel încât singura lui alternativă ar (î presupunerea că viața terestră rămâne mereu legată de un concept de timp care, în mod demonstrabil, nu ține de „realități adevărate", ci de simple aparențe. Am atins stadiul în care îndoiala radicală carteziană cu privire la realitate ca atare, primul răspuns filosofic la descoperirile științei în epoca modernă, pot să devină subiect de experimente fizice care ar vesti moartea faimoasei consolări a lui Descartes, *Mă îndoiesc, deci exist* şi a convingerii sale că, oricare ar fi starea realității şi a adevărului aşa cum sunt ele date simțurilor şi rațiunii, nu poți „să te îndoieşti de îndoiala ta şi să rămâi nesigur dacă te îndoieşti sau nu."^[2]

Grandoarea acțiunii spațiale mi se pare indiscutabilă şi toate obiecțiile ridicate împotriva ei pe un plan pur utilitarist - că este prea scumpă, că mai bine am cheltui banii pe educație şi îmbunătățirea vieții cetățenilor, pe lupta împotriva sărăciei şi bolii sau orice alte bune intenții care ar trece prin minte — îmi sună uşor absurd, neadecvat în raport cu lucrurile care sunt în joc şi ale căror consecințe astăzi sunt încă foarte imprevizibile. Există, în plus, şi un alt motiv pentru care cred că aceste argumente sunt în afara problemei. Ele sunt cu atât mai inadecvate cu cât întreprinderea însăşi nu a putut să se nască decât datorită unei dezvoltări uluitoare a capacităților ştiințifice ale omului, însăşi integritatea ştiinței cere punerea între paranteze nu numai a considerațiilor utilitariste, ci şi a reflecției asupra dimensiunii omului. Nu au avut, aproape automat, fiecare dintre progresele ştiinței, începând din epoca lui Copernic, ca rezultat o scădere a dimensiunii sale? Şi argumentul adesea repetat, că omul a fost cel care, în căutarea sa a adevărului, şi-a realizat propria devalorizare, dovedindu-şi astfel încă o dată superioritatea si sporindu-şi chiar dimensiunea, este el mai mult decât un

sofism? Probabil că aşa este. în orice caz, omul, atâta vreme cât este uri savant, nu se preocupă de propria sa dimensiune în univers sau ele poziţia sa pe scara evoluţionară a vieţii animale; aceasta „lipsă de preocupare" este mândria şi gloria lui. Simplul fapt că fizicienii dezintegrează alomul fără nici uri fel de ezitări din momentul în care au ştiut cum să o facă, deşi pe deplin conştienţi de enormele potenţialităţi distructive ale operaţiunii lor, demonstrează că savantului *qua* savant nici măcar nu îi pasă de supravieţuirea rasei umane pe pământ sau de supravieţuirea planetei însăşi. Toate asociaţiile precum „Atomi pentru pace", toate avertismentele împotriva unei folosiri nechibzuite a noii puteri şi chiar mustrările de conştiinţa pe care le-au avut mulţi savanţi când au căzut primele bombe la Hiroshima şi Nagasaki, nu pot să eclipseze acest fapt simplu şi brutal. Pentru că în toate aceste eforturi oamenii de ştiinţă nu au acţionat ca savanţi, ci ca cetăţeni, şi dacă vocile lor au mai multă autoritate decât vocile profanilor, acest lucru se datorează numai faptului că savanţii sunt în posesia unor informaţii mai precise. Argumente valide şi plauzibile împotriva „cuceririi spaţiului" ar putea fi ridicate numai dacă ele ar trebui să dovedească că întreaga întreprindere s-ar putea autodistruge în mod spontan. Există puţine indicii că lucrurile ar putea să stea aşa. Dacă nu ţinem cont de durata de viaţă a omului, care niciodată (chiar dacă biologia ar reuşi să o prelungească în mod semnificativ şi omul ar fi capabil să călătorească cu viteza luminii)) nu îi va permite omului sa exploreze mai mult decât mediul său imediat în imensitatea universului, cel mai semnificativ indiciu că ea s-ar putea autodistruge constă în descoperirea de către a Heisenberg a principiului incertitudinii. Heisenberg a arătat în mod convingător că există o limită definită şi finală a preciziei tuturor măsurătorilor obţinute prin instrumente concepute de om pentru aceşti „mesageri misterioşi din lumea reală". Principiul incertitudinii „afirmă că există anumite perechi de cantităţi, precum poziţia şi viteza unei particule, ce sunt legate într-o asemenea manieră încât determinarea uneia dintre ele cu o precizie sporită antrenează în mod necesar determinarea celeilalte cu

o precizie redusă."[23] Heisenberg conchide de aici că „decidem, prin selectarea tipului de observaţie folosit, care aspecte ale naturii trebuie să fie determinate şi care trebuie să fie lăsale în umbră."[24] E] susţine că „cel mai important dintre rezultatele recente ale fizicii nucleare a fost recunoaşterea posibilităţii de a aplica, iară contradicţie, tipuri foarte diferite de legi naturale la unul şi acelaşi eveniment fizic. Aceasta se datorează faptului că într-un sistem de legi ce se bazează pe anumite idei fundamentale numai anumite modalităţi foarte bine definite de a pune întrebări au un sens şi, prin urmare, un astfel de sistem este independent de alte sisteme care permit să fie puse alte întrebări."[25] De aici el a tras concluzia că cercetarea modernă a „realităţii adevărate" în spatele simplelor aparenţe, care a produs lumea în care trăim şi a avut ca rezultat Revoluţia atomică, a condus la o situaţie în ştiinţele însele în care omul a pierdut însăşi obiectivitatea lumii naturale, astfel încât în vânătoarea sa de „realitate obiectivă" a descoperit brusc că întotdeauna „se confruntă singur cu el însuşi."[26]

Remarcile lui Heisenberg mi se pare că transccnd cu mult domeniul experienţei strict ştiinţifice şi câştigă în acuitate dacă se aplică tehnologiei ce a apărut din ştiinţa modernă. Fiecare progres în ştiinţă din ultimele decenii, din momentul în care el a fost absorbit în tehnologie şi introdus astfel în lumea factuală în care ne trăim viaţa cotidiană, a adus cu el o veritabilă avalanşă de instrumente fabuloase şi de maşini mereu tot mai ingenioase. Toate acestea fac cu fiecare zi tot mai improbabil faptul că omul va întâlni ceva în lumea din jurul lui care nu este făcut de om şi deci nu este, în ultimă instanţă, el însuşi sub o mască diferită. Astronautul, lansat în spaţiul extraterestru şi prizonier într-o capsulă plină cu instrumente, unde fiecare întâlnire fizică reală cu mediul ar însemna o moarte imediata, ar putea fi foarte bine luat drept întruparea simbolică a omului lui Heisenberg — omul pentru care va fi cu atât mai puţin posibil să se întâlnească vreodată cu altcineva decât cu sine însuşi şi cu lucrurile făcute de om cu cât îşi doreşte mai mult să elimine toate consideraţiile antropocentrice din întâlnirea sa cu lumea nonumană din jurul lui.

Acesta este punctul în care, mi se pare mie, interesul umanistului față de om şi de dimensiunea omului 1-a câştigat pe omul de ştiința. Ca şi cum ştiințele făcuseră ceea ce studiile umaniste nu reuşiseră niciodată să facă, şi anume, să dovedească în mod demonstrabil validitatea acestei preocupări. Situația, aşa cum se prezintă astăzi, seamănă în mod ciudat cu o verificare detaliată a unei remarci a lui Franz Kafka, scrisă la începutul acestui text: omul, spunea el, „a descoperit punctul lui Arhimede, dar 1-a folosit împotriva lui; se pare că i s-a permis să-1 descopere numai cu această condiție." Pentru cucerirea spațiului, căutarea unui punct exterior pământului de unde ar fi posibil să se mişte, să dezechilibreze, cum s-ar spune, planeta însăşi, nu este un rezultat accidental al ştiinței epocii moderne. Aceasta nu a fost, chiar de la începuturile ei, o ştiință „naturală", ci una universală, ea nu a fost o fizică, ci o astrofizica care privea pământul dintr-un punct în univers. Din perspectiva acestei dezvoltări, încercarea de a cuceri spațiul înseamnă că omul speră că va fi capabil să călătorească până la punctul lui Arhimede pe care 1-a anticipat numai prin forța sa de abstracție şi de imaginație. Oricum, făcând această călătorie, el îşi va pierde inevitabil avantajul. Tot ceea ce poate să descopere este punctul arhimedic cu privire la pământ, dar odată ajuns acolo şi dobândind această putere absolută asupra habitatului său terestru, el va avea nevoie de un nou punct arhimedic şi aşa *ad infinilum.* Cu alte cuvinte, omul nu poate decât să se piardă în imensitatea universului, pentru că singurul punct arhimedic adevărat nu ar fi decât vidul absolut dincolo de univers.

Cu toate acestea, chiar dacă omul recunoaşte că ar putea să existe limite absolute ale căutării sale a cunoaşterii şi că ar fi înțelept să se bănuiască astfel de limitări de fiecare dată când se dovedeşte că savantul poate să facă mai mult decât este capabil să înțeleagă, şi chiar dacă îşi dă seama că nu poate să „cucerească spațiul", ci în cazul cel mai bun face câteva descoperiri în sistemul nostru solar, călătoria în spațiu şi către punctul arhimedic relativ la pământ este departe de ; fi o întreprindere lipsită de pericole şi de echivocuri. Ea s-a putea adăuga dimensiunii omului în măsura în care omul

spre deosebire de alte lucruri vii, dorește să se simtă acasă înlr-un „teritoriu" cât mai mare cu putință. In acel caz, el riu ar face decât să ia în stăpânire ceea ce îi aparține, deși i-a trebuit mult timp să îl descopere. Aceste noi posesiuni, ca orice proprietate, ar trebui să fie limitate, și o dată ce este atinsă limita și stabilite limitările, noua viziune a lumii ce s-ar putea naște din ea este probabil să fie din nou geoccntrică și antropomorfică, deși nu în sensul vechi că pământul este centrul universului și ornul este cea mai elevată ființă care există. Ea ar fi geocentrică în sensul că pământul, și nu universul, este centrul și casa oamenilor muritori, și ar fi antropomorfică în sensul că omul ar socoti propria sa mortalitate factuală printre condițiile elementare care fac posibilă oricare dintre tentativele sale științifice.

Astăzi, perspectivele unei asemenea dezvoltări cu totul benefice și soluția situației dificile actuale a științei și tehnologiei moderne nu par a fi deosebit de bune. Am ajuns la capacitatea noastră actuală de a „cuceri spațiul" prin noua noastră aptitudine de a mânui natura dinir-un punct din univers exterior pământului. Fiindcă, exact asta este ceea ce facem când eliberăm procese energetice care de obicei au loc numai în soare, sau încercăm să declanșăm într-o eprubetă procesele de evoluție cosmică, sau construim mașini pentru producerea și controlul energiilor necunoscute de gospodăria naturii terestre. Fără a ocupa cu adevărat punctul unde Arhimede dorise să stea, am găsit totuși o modalitate de a acționa asupra pământului ca și cum am dispune de natura terestră din afară, din locul observatorului imaginat de Einstein care „se ține liber în echilibru în spațiu." Dacă privim din acest punct ceea ce se întâmplă pe pământ și la diferitele activități ale oamenilor, altfel spus, clacă ne aplicăm nouă înșine punctul lui Arhimede, atunci aceste activități nu ne vor apărea decât ca un „comportament obiectiv" pe care îl putem studia cu aceleași metode pe care le folosim pentru a studia comportamentul șobolanilor. Văzute de la o distanță suficientă, mașinile cu care călătorim și care știm că au fost construite de noi vor arăta ca și cum ar fi, după cum a spus cândva Heisenberg, „o parte la fel de inalienabilă de noi

înşine ca şi cochilia unui melc de ocupantul ei." Toată mândria noastră pusă în ceea ce facem va dispărea în vreo mutaţie a rasei umane; întreaga tehnologie, văzută din acest punct, nu-mi apare de fapt „ca rezultatul unui efort al conştiinţei umane de a extinde puterile materiale ale omului, ci mai degrabă ca un proces biologic pe scară mare."[27] în aceste circumstanţe, discursul şi limbajul obişnuit vor înceta cu adevărat să mai fie o expresie semnificativă care transcende comportamentul chiar dacă nu fac decât să îl exprime şi ar fi mult mai bine să Ce înlocuite de formalismul extrem şi în sine lipsit de semnificaţie al semnelor matematice.

Cucerirea spaţiului şi ştiinţa care 1-a făcut posibil s-au apropiat în mod periculos de acest punct. Dacă îl vor atinge vreodată cu adevărat, atunci dimensiunea omului nu va fi doar diminuată conform tuturor standardelor pe care le cunoaştem, ci va fi distrusă.

NOTE

Prefața

Pentru acest citat şi următoarele vezi Rene Char, *Fcuilletes d'Hypnos,* Paris, 1946. Scrise în timpul ultimului an al Rezistenței, 1943-1944, şi publicate în *Collcction Espoir,* editată de Albcrt Camus, aceste aforisme, împreună cu alte fragmente scrise mai târziu, au apărut în engleză sub titlul *Hypnos Wakîng; Poems and Prose,* New York, 1956.

Citatul este din *Despre democrație în* America, traci, de Claudia Dumitriu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, vol.II, p. 357. Citatul integral este: „Deşi revoluția care se realizează în starea socială, în legi, în idei, în idei, în sentimentele oamenilor, este încă departe de a fi încheiată, nu putem încă compara lucrările ei cu nimic din ceea ce s-a văzut până acum în lume. Urc din secol în secol până la Antichitatea cea mai îndepărtată; nu zăresc nimic care să semene cu ceea ce am sub ochi. Trecutul nu mai luminează viitorul iar spiritul îşi croieşte drum prin beznă." Aceste rânduri ale lui Tocqucville nu anticipează numai aforismele lui Rene Char; Ia fel de ciudat, dacă sunt citite textual, ele anticipează şi ideea lui Kafka (vezi nota umătoare) potrivit căreia viitorul este cel care trimite spiritul omului în trecut „până în antichitatea cea mai îndepărtată." |5. Povestea este ultima dintr-o serie de „Note tlin anii 1920", intitulată „HE". Traduse din limba germana de Willa şi Edwin Muir, ele au apărut în America în 77ie *Great Wall of China,* New York, 1946. Am urmat traducerea englezească cu excepția câtorva locuri unde, pentru scopurile mele, a fost necesară o traducere mai literală. Originalul german - în voi. 5 din *Gesammclte Schriftcn,* New York, 1946 - este următorul:

Er hat xwei Gegner: Der c.rstc bedrăngt ihn von hintcn, voiri Ursprung /ier. *Der zweite verwehrt ihrn den Weg nach vorn. Er kăjnpft mit beiden. Eigentlich unterstiitzl ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vom drăngen und ebenso iinterstutzt in der zweitc im Kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn doch znriick. So ist* es *uber nur theoretitsch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein*

Traum, dass er *einmal in einem unbewachten Augenblick — dazu gehort allerdings eine Nacht, so finster wie noch Keine war - aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahnmg zum Richter uber seine miteinander kampfenden Gegner erhoben wird.*

1. Tradiţia şi Epoca Modernă

1. *Legile,* 775 (traci, de E. Bezdechi, Editura IRI, Bucureşti, 1996).
2. Pentru Engels vezi lucrarea sa *Anti-Diihring,* Ziirich, 1934, p. 275. Pentru Nietzsche, vezi *Morgenrote, Werkc,* Miinchen, 1954, voi. I, aph. 179.
3. Enunţul apare în eseul lui Engels despre „Rolul muncii în transformarea maimuţei în om", în Marx, Engels, *Selected Works ,* London, 1950, voi. II, p. 74. Pentru formulări similare ale lui Marx însuşi, vezi mai ales „Die heilige Familie" şi „Nationalokonomie und Philosophie" în *Jugendschriften,* Stuttgart, 1953.
4. Citat aici după *Capital,* Modern Library Edition, p. 824.
5. Vezi *Gotzendammerung,* d. K. Schlechta, Miinchen, vol. II, p. 963.
6. în *Das Kapital,* Ziirich, 1933, vol. III, p. 870.
7. Mă refer aici la descoperirea lui Heidegger potrivit căreia cuvântul grecesc pentru adevăr înseamnă ad literam „dezvăluire" — *a-letheia*.
8. Op. cit, Ziirich, p. 689.
9. Ibid., p. 697-698.
10. Faptul că „Peştera este comparabilă cu Hades" este sugerat şi de F.M. Cornford în traducerea sa comentată a *Republicii (The Republic,* New York, 1956, p. 230).
11. Vezi *Juffendschriften,* p. 274.

2. Conceptul de istorie

1. Cicero, *De legibus* I, 5; *De oratore* II, 55. Herodot, primul istoric, nu dispunea încă de un cuvânt pentru istorie. El folosea cuvântul *istorein*, dar nu în sensul de „narațiune istorică". Ca şi *eidenai*, a şti, cuvântul *istoria* este derivat din *id-*, a vedea, şi *istor* înseamnă la origine „martor ocular", apoi cel care examinează mărturiile şi obține adevărul printr-o anchetă. Prin urmare, *istorein* are o dublă semnificație: de a depune mărturie şi de a cerceta. (Vezi Max Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichts-schreiber des Abendlandes,* Leipzig und Berlin, 1937, p. 44). Pentru o discuție recentă despre Herodot şi conceptul nostru de istorie, vezi mai ales C.N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture,* New York, 1944, ch. 12, una dintre lucrările cele mai interesante şi mai stimulante din literatura asupra acestui subiect. Teza sa principală, potrivit căreia Herodot trebuie să fie privit ca

aparţinând şcolii filosofice ioniene şi ca un urmaş al lui Heraclit, nu este convingătoare. Contrar surselor antice, Cochrane face din ştiinţa istoriei o parte a dezvoltării greceşti a filosofici. Vezi nota 6 şi de asemenea Karl Reinhardt , „Herodots Persegeschichten" în *Von Werken und Formen,* Godcsberg, 1948.

2. „Zeii celor mai multe naţiuni pretind să fi creat lumea. Zeii olimpieni nu au o asemenea pretenţie. Lucrul cel mai important pe care 1-au făcut vreodată a fost să o cucerească" (Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion,* Anchor edition, p. 45). împotriva acestei afirmaţii se invocă uneori argumentul că Platon, în *Timaios,* a introdus un creator al lumii. Dar zeul lui Platon nu este cu adevărat un creator; el este un demiurg, un constructor al lumii care nu o creează din nimic. Mai mult decât atât, Platon îşi spune povestea sub forma unui mit inventat de el, iar acesta, ca şi alte mituri similare din opera sa, nu este propus ca adevăr. Că nici un zeu şi nici un muritor nu au creat vreodată cosmosul, o spune foarte frumos Heraclit în fragmentul 30 (Diels), pentru că această ordine cosmică a tuturor lucrurilor „a fost, este si va fi un foc etern care după măsuri se aprinde şi după măsuri se stinge."
3. *Despre suflet,* 415M3. Vezi şi *Economia,* 1343b24: Natura realizează existenţa perpetuă pentru specie prin repetare (*periodos*), dar nu poate face acest lucru pentru individ, în contextul nostru, este irelevant faptul că tratatul nu este scris de Aristotel, ci de unul dintre elevii săi, fiindcă întâlnim aceeaşi gândire în tratatul *Despre generaţie si corupţie* în conceptul de Devenire, a cărui mişcare este ciclică — "/EVEOiţ &, (xXXrjXoov icuicXco, 331a8. Aceeaşi idee a unei „specii umane nemuritoare" apare la Platon, *Legile,* 721. Vezi nota 9.
4. Nietzsche, *Wille zur Macht,* Nr. 617, Edition Kroncr, 1930.
5. Rilke, *Aus dem Nachlass des Grafen C. W.,* seria întâi, poemul X. Deşi acest poem este intraductibil, conţinutul acestor versuri ar putea fi redat după cum urmează: „Munţii se odihnesc sub o splendoare de stele, dar timpul scânteiază şi-n ele. Ah, în inima mea sălbatică şi întunecata, nemurirea doarme neapărată."
6. *Poetica,* 1448b25 şi 1450al6-22. Pentru o distincţie între poezie şi istoriografie, vezi ibid., cap. 9.
7. Pentru tragedie ca o imitaţie a acţiunii, vezi ibid., cap. 6, 1.
8. *Griechische Kulturgcschichte,* Edition Kroner, II, p. 289.
9. Pentru Platon, vezi *I^egile* 721, unde demonstrează foarte clar că socoteşte că specia umană este nemuritoare doar într-un anumit fel - şi anume în măsura în care generaţiile ei succesive considerate ca un tot „cresc împreună" cu totalitatea timpului; omenirea ca o succesiune de generaţii şi timpul au aceeaşi vârstă: yevoc oîv ocvepomcov ecm TI E,v>u<t>uec, TOIJ TKXVTCC; xpovooj 6 5iu Tt'A,o\>c; atita) J;uveTeTon Kai a\>ve'\|/[cT]°u- TOUTOJ TCO Tpono) (xBocvctTov 6'v. Cu alte cuvinte, numai nemurirea — ctGotvotCiicx —

este cea la care participă muritorii în virtutea apartenenţei lor la o specie nemuritoare; nu existenţa perpetuă atemporală — cxeî eîvai — este cea în apropierea căreia filosoful este admis, deşi el este un muritor. Pentru Aristotel, vezi *Etica Nicomahică* (trad. de Stella Petecel, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988), 1177b30-35 şi mai departe în ceea ce urmează.

10. Ibicl., 1143a36.
11. *Scrisoarea a* V7/-a(în Platon, *Scrisorile. Dialoguri* suspecte. *Dialo guri apocrife,* trad. de Şt. Bezdechi, Editura IRI, Bucureşti, 1996).
12. W. Heisenberg, *Philosophic Probleins of Nuclear Science,* New York, 1952, p. 24.
13. Citat din Alexandre Koyre, „An Experiment in Measurcment", *Proceedings of the American Philosopliical Society,* voi. 97, no. 2, 1953.
14. Aceeaşi chestiune a fost subliniată cu peste douăzeci de ani în urmă de Edgar Wind în eseul lui, „Some Points of Contact between History and Natural Sciences" (în *Philosophy and History, Essays Presented to Einst Cassircr,* Oxford, 1939). Wind arătase deja că dezvoltările cele rnai recente ale ştiinţei care o fac atât de puţin „exactă" îi determină pe oamenii de ştiinţă să pună întrebări „care istoricilor le place să le considere ca fiind ale lor". Pare ciudat că un argument atât de profund şi de frapant nu a jucat nici un rol în ulte rioarele discuţii metodologice şi de alt alt asupra ştiinţei istorice.
15. Citat în Friedrich Meinecke, *Vom gcschichtlichen Sinn unei vom Sinn cler Geschichte,* Stuttgart, 1951.
16. Erwin Schroedinger, *Scicce and flumanism,* Cambridge, 1951, p. 25-26.
17. *De noştri temporis studiomm rationc,* iv. Citat din ediţia bilingvă de W.F. Otto, *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung,* Godesberg, 1947, p. 41.
18. Nimeni nu poate sa privească ruinele oraşelor antice sau medievale fără să fie izbit de precizia cu care zidurile lor le separau de mediul natural, fie el peisaje, fie natura sălbatică. Dimpotrivă, urbanismul modern vizează amenajarea naturii şi urbanizarea unor regiuni întregi unde distincţia dintre oraş şi sat devine tot mai estompată. Această tendinţă este posibil să ducă la dispariţia oraşelor chiar aşa cum le cunoaştem astăzi.
19. în *De doctrina Christiana, 2,* 28. 44.
20. *De Civitate Dei,* XII, 13.
21. Vezi Theodor Mommsen, „St. Augustine and the Christian Idea ol Progress", în *Journal of the History of Ideas,* June 1951. O lectură atentă arată o contradicţie frapantă între conţinutul acestui articol excelent şi teza exprimată în titlul său. Cea mai bună apărare a originii creştine a conceptului de istorie se întâlneşte în C. N Cochrane, *op. cit.,* p. 474. El susţine că istoriografia antică s-a sfârşit pentru că nu a reuşit să stabilească „un principiu ele inteligibilitatc

istorică" şi că Augustin a rezolvat această problemă substituind *„logosul* clasicismului cu cel al lui Christos ca un principiu de înţelegere."

22. Deosebit de interesant este Oscar Cullman, *Christ and Time,* Ijondon, 1951. De asemenea, Erich Frank, „'ITie Role of History in Christian Thoughl", în *Knowledgc, Will and Bclicf, Collcctcd Jfssays,* Zurich, 1955.
23. în *Dic Entstehung des Historisiiius,* Miinchen unei Berlin, 1936, p. 394.
24. John Raillic, *Tlic Bclicf in Progress,* London, î 950.
25. *De Re Publica,* 1.7.
26. Cuvântul pare sa fi fost rar folosit chiar şi în Grecia. Iii apare la Herodot (cartea a IV-a, 93 şi 94) cu sens activ şi se aplică riturilor săvârşeşte de un trib care nu crede în moarte. Important este că cuvântul nu înseamnă „a crede în nemurire", ci „a acţiona într-un anumit fel pentru a scăpa în mod sigur de moarte", în sens pasiv (ocOttVttTiXeaOoa, „a fi făcut nemuritor") cuvântul apare, de aseme nea, la Polybios (cartea VI, 54, 2); el este folosit în descrierea riturilor funerare romane si se aplică oraţiilor funebre, care te fac nemuritor prin „reînnoirea constantă a faimei oamenilor buni." Echivalentul latin, *aetcrnare,* se aplică şi el faimei nemuritoare. (Horaţiu, *Carmines,* cartea IV, oda XIV, 5)
    Este clar că Aristotel a fost primul şi probabil ultimul care a folosit acest cuvânt pentru „activitatea" tipic filosofică de contemplaţie. Textul spune: o\> %prj Se KCUTOC TOTX, itapaivouTot^ avQpWTuva ()>poveîv, uvOpamov Svia *ov&e* GvriTcx TIOV Gvntov, cxXA. *£ş'* 6'aov EvSexeTai ocflavomţttv... *(Etica Nicomahică,* 1177b31). „Nu trebuie să-i urmam pe cei ce îndeamnă omul, pentru că este om, să-şi mărginească gândirea la lucruri omeneşti şi, pentru că este muritor, la lucruri trecătoare. Omul trebuie, dimpotrivă, în măsura în care-i este cu putinţă, să se imortalizeze...". Traducerea latină medievală (Eth. X, Lectio X) nu foloseşte vechiul cuvânt latin *aetcrnare,* ci traduce „a imortaliza" prin *immortalem facere,* a face nemuritor, probabil pe sine însuşi. *(Oportet aulem non secundum suadentcs huniana hominem entem, nequc mortalia mortaJem ; şed inquantum contingit immortalem facere...)* Traducerile moderne standard cad în aceeaşi greşeală (vezi, de exemplu, traducerea lui W.D. Ross, care traduce: „trebuie ... să ne facem nemuritori"), în textul grecesc, cuvântul (iGavwci^eiv, ca şi cuvântul Qpoveîv, este un verb intranzitiv, el nu are obiect direct. (Datorez referinţele greceşti si romane ajutorului amabil al profesorilor John Ilerman Randall, Jr. şi Paul Oscar Kristeller de la Columbia Universîty. Inutil să spun ca ei nu sunt responsabili pentru traducere şi interpretare.)
27. Merită să observăm că Nietesche, care a folosit cândva termenul „a eterniza" - probabil pentru că şi-a amintit pasajul din Aristotel - 1-a

aplicat sferelor artei şi religiei, în *Vom Nutzen und Nachtcil dcr Historie fur das Ijcbcn,* el vorbeşte de *„actcrnisierendcn Mächten dcr Kunst und Religion".*

28. Tucidide II, 41.
29. Cum poetul, şi mai ales Homer, conferea nemurire oamenilor muritori şi faptelor trecătoare putem să citim încă în *Odele* lui Pindar, traduse acum în engleză de Richmond Lattimore, Chicago, 1955. Vezi, de exemplu, „Isthmia" IV, 60 şi următoarele; „Nemea" IV, 10 şi VI, 50-55.
30. *De Civitate Dei,* XIX, 5.
31. Johannes Gustav Droysen, *Historik* (1882), Miinchen und Berlin, 1937, paragraful 82: *„Was den Tiercn, den Pflanzen ihr Gattungsbegriff — dcnn die Gattung ist,* î'va toi» ciei taxi TOTJ 0eîo\> HETEX^O'V ~ *das ist den Mcnschen die Geschichte."* Droysen nu menţionează sursa sau autorul acestui citat. El sună aristotelic.
32. *Lcviathan,* book I, eh. 3.
33. *Despre democraţie în America,* voi. I, ultimul capitol şi respectiv voi. I, „Introducere", p. 46.
34. Primul care 1-a văzut pe Kant ca pe un teoretician al Revoluţiei Franceze a fost Friedrich Gentz în al său „Nachtrag zu dem Rasonnement des Herrn Prof. Kant iiber das Verhăltnis zwischen Theorie und Praxis", în *Bcrliner Monatsschrift,* December 1793.
35. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in wdtbiirgcrlicher Absicht,* Introducere.
36. Op. cit., Teza a treia.
37. Hegel în *Tlie Pliilosophy ofHistory,* London, 1905, p. 21.
38. Nietzsche, *Wille zur Macht,* no. 291.
39. Martin Heidegger a semnalat cândva acest fapt ciudat într-o discuţie publică la Zurich (publicată sub titlul „Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951", Photodruck Jurisverlag, Zurich, 1952): *„...der Satz: mân kann allcs bewcisen [ist] nicht ein Frcibricf, sondem cin Hinweis auf die Moglichkeit, dass dori, wo mân beweist im Sinne der Deduktion aus Axiomen, dies jederzeit in g-ewisscm Sinne moglich ist. Das ist das unheimlich Rătsclhafte, desscn Gcheimnis ich bisher auch an einem Zipfc] aufzuhcben vermochte, dass dieses Vcrfahren in der modernen Naturwissenschaft stimmt."*
40. Werner Heisenberg prezintă numeroase variante ale aceleiaşi idei în publicaţii recente. Vezi, de exemplu *Das Naturbild der heutigcn Physik,* Hamburg, 1956.

3. Ce este autoritatea?

1. Formularea îi aparţine Ix>rdului Acton în a sa „Inaugural l^ecture- on the «Study of Histoi~y»", republicată în *Essays on Freednm and Power,* New York, 1955, p. 35.

2. Numai o descriere şi o analiză detaliată a structurii organizaţionalc foarte originale a mişcărilor totalitare şi a instituţiilor regimului totalitar ar putea să justifice utilizarea imaginii cepei. Trebuie să fac trimitere; la capitolul despre „Totalitarian Organization" („Organizarea totalitară") în cartea mea *llie Origina nf Totalitarianistn,* 2nd edition, New York, J 958 *(.Originile totalitarismului,* trad. de Ion Dur şi Mircea Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994).
3. Acest lucru a fost deja remarcat de istoricul grec Dio Cassius căruia, pe când scria o istorie a Romei, i-a fost imposibil să traducă cuvântul *auctoritasr.* eAA.r]viam oako KaOajiaE, dSwoaov r'cm. (Citat din Theodor Mommsen, *Romisches Staatsrecht,* ediţia a treia, 1888, voi. III, p.*952, n. 4.) Mai mult: decât atât, nu trebuie decât să se compare Senatul roman, instituţia specific autoritară a republicii, cu consiliul nocturn al lui Platou din *Legile* care, fiind compus clin cei mai bătrâni zece gardieni pentru supravegherea constantă a Statului, seamănă în mod superficial cu el, pentru a deveni conştient de imposibilitatea de a găsi o alternativă reală pentru constrângere şi persuasiune în cadml experienţei politice greceşti.
4. TioXiţ Yfxp O-UK eaO' T)Ttc; âvSpcx; ej0' evoţ. Sofocle, *Antigona,* 737.
5. *Legile,* 715.
G. Theodor Mommsen, *Romischc Gcschichte,* voi. I, cap. 5 *(Istoria romană,* trad. de Joachim Nicolaus, Editura Ştiinţifică şi Enci clopedică, Bucureşti, 1987).
7. H. Wallon, *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquite,* Paris, 1847, voi. III, unde se găseşte încă cea mai bună descriere *a* pierderii treptate a libertăţii romane sub Imperiu, cauzată de creşterea constantă a puterii casei imperiale, întrucât cea care a câştigat puterea a fost casa imperială şi nu împăratul, „despotismul" ce fusese întotdeauna caracteristic gospodăriei private si vieţii de familie a început să domine domeniul public.
8. Un fragment din dialogul pierdut *Despre regalitate* afirmă că „nu numai că nu era necesar pentru un rege să devină un filosof, dar că aceasta era chiar un obstacol pentru activitatea lui; că, totuşi, era necesar [pentru un rege bun] să-1 asculte pe adevăratul filosof si să îi urmeze sfatul." Vezi Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens, and Rclatcd Tcxts,* 1950. In termeni aristotelici, atât fîlosoful-rege al lui Platon cât si tiranul grec domnesc în propriul lor interes şi aceasta era pentru Aristotel, dar nu şi pentru Platon, o caracteristică excepţională a tiranilor. Platon nu a fost conştient de această asemănare deoarece pentru el, ca şi pentru opinia grecească curentă, caracteristica principală a tiranului era aceea că el împiedica accesul cetăţeanului la un domeniu public, la o „piaţă" în care putea să se arate, să vadă şi să fie văzut, să audă şi să fie *auzit,* că el interzicea ocyopeikiv şi, TroXiTeikaOoa că limita cetăţenii la spaţiul privat al gospodăriilor lor şi cerea să fie singurul care să îşi asume treburile publice. El nu ar fi încetat să

fie un tiran dacă şi-ar fi folosit puterea numai pentru interesele supuşilor săi — cum, fără îndoială, au făcut anumiţi tirani. Potrivit grecilor, a fi izgonit în spaţiul privat al vieţii de familie era egal cu a fi lipsit de posibilităţile de viaţă specific umane. Cu alte cuvinte, înseşi trăsăturile care ne demonstrează atât de convingător caracterul tiranic **al** republicii lui Platon — eliminarea aproape completă a vieţii private şi omniprezenţa organelor şi instituţiilor politice - 1-au împiedicat probabil pe Platou să recunoască caracterul ei tiranic. Pentru el, ar fi fost o contradicţie în termeni să stigmatizeze ca tiranie o constituţie care nu numai că nu a alungat cetăţeanul în gospodăria sa ci, dimpotrivă, nu i-a lăsat nici cea mai mică bucăţică de viaţă privată. In plus, numind domnia legii „despotică", Platon accentuează caracterul ei non-tiranic. Pentru că tiranul a fost întotdeauna considerat că domneşte asupra oamenilor care cunoscuseră libertatea unui polis si, fiind lipsiţi de ea, erau susceptibili de a se revolta, în timp ce despotul era considerat că domneşte asupra oamenilor ce nu cunoscuseră niciodată libertatea şi erau de la natură incapabili de ea. Ca şi cum Platon spunea: I^egile mele, voi, noi despoţi, nu vă vor priva de nimic din ceea ce de drept v-aţi bucurat înainte; ele sunt adecvate naturii însăşi a problemelor umane şi nu aveţi mai multă dreptate de a vă răzvrăti împotriva domniei lor decât are sclavul de a se răzvrăti împotriva stăpânului său.

9. „Eternal Peace", *The Philosophy of Kant,* ed. and trans. C. J. Friedricb, Modern Library Rdition, 1949, p. 456. *(Spre pacea eternă,* în Immanuel Kant, *Scrieri moral-polilice,* traci, de Rodica Croitorii, Ed. Ştiinţifică, Buc., 1991, p. 413.)
10. Von Fritz, op. cit., p. 54, insistă pe drept asupra aversiunii lui Platon faţă de violenţa, „dezvăluită, de asemenea, de faptul că, peste tot unde el a încercat să determine o schimbare a instituţiilor politice în sensul ideilor sale politice, s-a adresat oamenilor aflaţi deja la putere."
11. Afirmaţia lui Werner Jaeger din *Paideia,* New York, 1943, voi. II, p. 416n: „Ideea că există o artă de a măsura şi că cunoaşterea valorilor de către filosof *(phroncsis)* este capacitatea de a măsura, străbate de la un capăt la altul întreaga operă a lui Platon" este adevărată numai pentru filosofia politică a lui Platon. însuşi cuvântul <j>povr|au; caracterizează la Platon şi Aristotel mai degrabă discernământul omului politic decât „înţelepciunea" filosofului.
12. *Republica,* cartea VII, 516-517 (Platon, Opere, voi. V., trad. de An drei Cornea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986).
13. Vezi mai ales *Timaios*. 31 (în Platon, *Opere,* voi. VII, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993), unde Demiurgul divin creează univer sul după un model, un 7tap<x8nyua, şi *Republica,* 596 şi următoarele.
14. în *Protrepticus,* citat de von Fritz, op. cit.
15. *Legile,* 710-711.

16. Pentru această prezentare îi sunt datorata marii interpretări a lui Martin Heidegger a parabolei peşterii în *Platons Lehrc von cler Wahrhcit,* Bern, 1947 („Doctrina lui Platon despre adevăr" în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii,* trad. de Thomas Kleiningcr şi Gabriel Liiceanu, Editura Politică, Bucureşti, 1988). Heidegger demonstrează cum Platon a transformat conceptul de adevăr (dA.rJ9t-.ia) până când el a devenit identic cu propoziţii corecte (opOornţ). Intr-adevăr, corectitudinea, şi nu adevărul, este cerută dacă cunoaşterea filosofului reprezintă capacitatea de a măsura. Deşi menţionează explicit riscurile la care se expune filosoful atunci când este forţat să se întoarcă în peşteră, Heidcgger nu ţine cont de contextul politic în care apare parabola. După el, transformarea are loc pentru că actul subiectiv al viziunii (îSeîv şi {Scoc în mintea filosofului) are prioritate faţă de adevărul obiectiv (âXn'Qeia) care, după Heidcgger, semnifică *Unvcrborgcnhcit.*
17. *Banchetul,* 211-212 (în Platou, *Dialoguri,* trad. de Cezar Papacostea, Itditura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968).
18. *Phaidros,* 248: <I>iX6ao<I>o<; rj (jitXoKaXoc; şi 250.
19. în *Republica,* 518, binele este, de asemenea, numit (txxvowrov cel mai strălucitor. Evident, tocmai această calitate este cea care indică prioritatea pe care frumosul a avut-o iniţial asupra binelui în gândirea lui Platon.
20. *Republica,* 475-476. în tradiţia filosofică, rezultatul acestei respingeri platonice a frumosului a fost omiterea ei tlin aşa-numitclc transcendentale sau universale, adică acele calităţi posedate de orice lucru care există şi care au fost enumerate în filosofia medievală ca *unum, alter, cns* şi *bonum.* Jacques Măritam, în minunata sa carte *Creative Inluition in Art and Poetry,* Bollingen Series XXXV, I, 1953, recunoaşte această omisiune şi insistă ca frumuseţea să fie inclusă în domeniul transcendentalelor, deoarece „Frumuseţea este strălucirea tuturor transcendentalelor unite" (p. 162).
21. în dialogul *Politica:* „pentru că cea mai exactă măsură a tuturor lucrurilor este binele" (citat din von Fritz, op. cit). Ideea trebuie să fi fost aceea că numai prin conceptul de bine lucrurile devin comparabile şi deci măsurabile.
22. *Politica,* 1332bl2 si 1332b36. Distincţia dintre cei mai tineri şi cei mai bătrâni datează din vremea lui Platon; vezi *Republica,* 412 şi *Legile,* 690 şi 714. Apelul la natură este aristotelic.
23. *Politica,* 1328b35.
24. *Economia,* 1343al-4.
25. Jaeger, op. cit., voi. I, p. 111.
26. *Economia.* 1343b24.
27. Derivarea lui *religio* din *rcligare* apare la Cicero, întrucât nu ne interesează aici decât autointerpretarea politică a romanilor, problema de a şti dacă această derivare este corectă din punct de vedere etimologic este lipsită de relevanţă.

28. Vezi Cicero, *De Re Publica,* III, *23.* Pentru credința romanilor în eternitatea oraşului lor, vezi Viktor Poeschl, *Romischer Staat und grlechischcs Staatsdenken bei Cicero,* Berlin, 1936.
29. *Anale,* cartea 43, cap. 13.
30. *De Re Publica, l, 7.*
31. Cicero, *De U'gibus,* 3, 12, 38.
32. *Spiritul legilor,* cartea a Xl-a, cap. 6.
33. Profesorul Cari. J. Friedrich mi-a atras atenția asupra importantului studiu despre autoritate în *Riimisches Staatsrecht* a lui Mommsen; vezi p. 1034, 1038-1039.
34. Această interpretare este susținută de folosirea expresiei idio matice latine *alicui auctorcm esse* pentru „a da sfaturi cuiva"
35. Vezi Mommsen, op. cit, ediția a doua, voi. I, p. 73 şi următoarele. Cuvântul latin *numen,* care este aproape intraductibil, însemnând „poruncă divină" precum şi moduri de acțiune divine, derivă din *nuere,* a da din cap în mod afirmativ. Astfel, poruncile zeilor şi toate intervențiile lor în treburile omeneşti sunt restrânse la apro barea sau dezaprobarea acțiunilor omeneşti.
36. Mommsen, ibid., p. 87.
37. Vezi şi diferitele idiomuri latine precum *auctorcs haberc* pentru a avea predecesori sau exemple; *auctoritas maiorum,* semnificând exemplul autoritar al strămoşilor; *usus et auctoritas* utilizat în legea romană pentru drepturile de proprietate care derivă din folosință. O prezentare excelentă a acestui spirit roman precum şi o colecție foarte utilă a celor mai importante surse materiale pot fi găsite în Viktor Poeschl, op. cit., mai ales la p. 101 şi următoarele.
38. R.H. Barrow, *The Romans,* 1949, p. 149.
39. Un amestec similar al sentimentului politic imperial roman cu creş tinismul este discutat de Erik Peterson, *Dcr Monotheismus als politischcs Problem,* I^eipzig, 1935, în legătură cu Orosius, care a stabilit un raport între împăratul roman Augustus şi Christos. *„Dabei ist cleutlich, dass Augustus aut diese Wcise christianisiert und Christuszum* civis romanus *wird, romanisiert worden ist'* (p. 92).
40. *Duo quippc sunt ... quibus principalitcr mundus hic rcgitur; auctoritas sacra pontiffcurn ct regalis potestas.* In Migne, PL, voi. 59, p. 42a.
41. Eric Voegelin, *A New Science ofPolitics,* Chicago, 1952, p. 78.
42. Vezi *Fedon,* 80 (în Platon, *Dialoguri,* trad. de Cezar Papacostea, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968) pentru afi nitatea sufletului invizibil cu locul tradițional al invizibilității, şi anu me Hades, pe care Platon îl explicitează etimologic ca „nevăzutul".
43. Ibid., 64-66.
44. Cu excepția *I^egilor,* este caracteristic dialogurilor politice ale lui Platon ca o ruptură să apară undeva şi procedura strict argu mentativă să trebuiască să fie abandonată, în *Republica,* Socrate eludează de câteva ori întrebările care i se pun; întrebarea stânje-

nitoare este dacă justiția mai este posibilă dacă o faptă este ascunsă oamenilor şi zeilor. Discuția despre ce este justiția este întreruptă la 372a şi este reluata la 427d unde, însă, nu justiția ci înțelepciunea şi F/upo\>X.îcx sunt definite. Socrate revine la întrebarea principală în 403d, dar discută despre aco^poativri în loc să discute despre justiție. Reîncepe în 433b şi ajunge aproape imediat Ia o discuție despre formele de guvernare, 445d şi următoarele, până când cartea a şaptea, cu mitul peşterii, plasează întreaga discuție la un nivel non-politic cu totul diferit. Aici devine clar de ce Glaukon nu a putut să primească un răspuns satisfăcător: justiția este o idee şi trebuie să fie percepută; nu există nici o altă demonstrație posibilă. Mitul lui Er, pe de altă parte, este introdus printr-o răsturnare a întregii discuții. Sarcina fusese de a descoperi justiția ca atare, chiar dacă ea este ascunsă de ochii zeilor şi oamenilor. Acum (612) Socrate dorește să revină asupra a ceea ce recunoscuse inițial față de Glaukon că, cel puțin de dragul discuției, ar trebui să se presupună „omul drept apărând nedrept şi nedrept - drept", astfel încât nimeni, nici zeu, nici om, nu ar putea să ştie clar cine este cu adevărat drept. In locul ei, el presupune că „nici unul dintre cei doi oameni - dreptul şi nedreptul - nu se poate ascunde de zei", încă o dată întreaga dezbatere este plasată la un nivel complet diferit — de această dată la nivelul mulțimii şi în afara oricărei discuții posibile. Cazul lui *Gorgias* este foarte asemănător, încă o dată, Socrate este incapabil să-şi convingă oponentul. Discuția se mişcă în jurul convingerii socratice că este mai bine să suferi răul decât să faci rău. Când este clar că Kallikles nu poate fi convins prin argumente raționale, Platou începe să-i povestească mitul său al vieții de apoi ca pe un fel de *ultima ratio* şi, spre deosebire de *Republica,* îl povestește cu multă neîncredere, indicând clar că cel ce povestește istoria, Socrate, nu o ia în serios.

45. Imitarea lui Platon pare neîndoielnică în cazurile frecvente în care revine motivul morții aparente, precum la Cicero şi Plutarh. Pentru un studiu excelent despre *Somnium Scipionis* al lui Cicero, mitul care încheie a sa *De Re Publica, vezi* Richard Harder, „Ueber Ciceros Somnium Scipionis" *(Kleine Schriftcn,* Munchen, 1960), care arată, de asemenea într-o manieră convingătoare, că nici Platon, nici Cicero, nu au urmat doctrinele pitagoreice.
46. Acest lucru este subliniat mai ales de Marcus Dods, *Forcrunners of.Danle,* Edinburgh, 1903.
47. Vezi *Gorgias,* 524 (în Platon, *Dialoguri,* trad. de Cezar Papacostea, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968).
48. *Gorgias,* 522-3 şi *Fcdon,* 110. în *Republica,* 614, Platon chiar face aluzie la o legendă povestită de Ulise lui Alcinous.
49. *Republica,* 379a.
50. Aşa cum a numit cândva Wemer Jaeger zeul platonic în *Theology of the Eaiiy Greek Philosophers,* Oxford, 1947, p. 194.

51. *Republica,* 615a.
52. Vezi în special *Scrisoarea VII* pentru convingerea lui Platon că adevărul este mai presus de discurs şi de raţionament.
53. Astfel John Adams în *Discourses ou Davila,* în *Works,* Boston, 1851, voi. VI, p. 280.
54. Din proiectul de preambul al Constituţiei statului Massachusetts, *Works, voi. IV, 221.*
55. John Stuart Mill, *On Liberty,* cap. 2 *{Despre libertate,* trad. de Adrian-Paul Ilieseu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994).
56. *Principele,* cap. 15.
57. *Principele,* cap. 8.
58. Vezi mai ales *Discursurile,* cartea III, cap. 1.
59. Este curios să vezi cât de rar apare numele lui Cicero în scrierile lui Machiavelli şi cu câta grijă 1-a evitat în interpretările sale ale istoriei romane.
60. *De Re Publica,* VI, 12.
61. *Legile,* 71 la.
62. Aceste ipoteze, desigur, nu ar putea fi justificate decât printr-o *analiză* detaliată a Revoluţiei Americane.
63. *Principele,* cap. 6.

4. Ce este libertatea?

1. îl urmez pe Max Planck, „Causation and Free Will" (în *The New Science,* New York, 1959) pentru că aceste două eseuri, din punctul de vedere al savantului, au o frumuseţe clasică în claritatea şi în simplitatea lor nesimplificatoare.
2. Ibid.
3. John Sluart Mill, *Despre libertate.*
4. Vezi „Despre libertate" în *Dissertationes,* cartea IV, l, § 1.
5. 1310a25 şi următoarele.
6. Op. cit., § 75.
7. Ibid., fi 118.
8. § 81 şi 83.
9. Vezi *Esprit des Lois,* XII, 2: „/^a *liberte philosophique consiste dans l'exercice de la volonte....La liberte politique consiste dans la siirete."*
10. *Intcllectus apprehendit agibile antequam volitntas illud velit;* seri non *apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare.* Oxon. IV, d.46, qu.l, no. 10.
11. John Stuart Mill, op. cit.
12. Leibniz nu face decât să rezume şi să expliciteze tradiţia creştină atunci când scrie: „D/e *Frage, ob unserein Willen Freihcit zukonimt, bedeutet cigentlich nichts anderes,* a/s *ob ihm Willen •/Aikonimt. Die Ausdriicke «frci» und «willensgeniass» besagen dasselbe." (Schriften zur Metaphysik* I, „Bemerkungen zu den caitesischen Prinzipien." Zu Artikel 39.)

13. Augustin, *Confessions,* cartea a VlII-a, cap. 8 *(Mărturisiri,* trad. de Nicolae Barbu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994).
14. întâlnim frecvent acest conflict la Kuripidc. Astfel, Medea, înainte de a-şi omori copiii, spune: „şi ştiu ce crirne sunt pe punclul de comite, dar 9-uuoc; este mai puternic decât gândurile mele" (1078 şi următoarele); şi Fedra *(Uippolytus,* 376 şi următoarele) spune lucruri asemănătoare. Important este întotdeauna că raţiunea, cunoaşterea, înţelegerea etc. sunt prea slabe pentru a reziste la asaltul dorinţei si poate să nu fie un accident faptul că conflictul izbucneşte în sufletul femeilor care sunt mai puţin decât bărbaţii sub influenţa raţiunii.
15. „Nu atât porunceşte întru cât vrea şi întru atât nu se face ceea ce porunceşte întru cât nu vrea, pentru că voinţa porunceşte ca să fie voinţă.", după cum spune Augustin în faimosul capitol 9 al cărţii a VlII-a din *Mărturisiri,* care tratează despre voinţă şi puterea ei. Pentru Augustin era de la sine înţeles că „a vrea" şi „a porunci" sunt acelaşi lucru.
16. Augustin, ibid.
17. A patra Odă Pytică 287- 289:

    (jKxvri. S'euuev
    TOTJT' âvvttporatov, Ka<p<i yivcoaKOVc' ocvccyica
    t'icToq f'xKiv TtoSa.
18. *Esprit* ftes *Lois,* XII, 2 şi XI, 3.
19. Op. cit, ibid.
20. Ibid.
21. Vezi primele patru capitole ale cărţii a doua din *Contractul social.* Dintre teoreticienii politici moderni, Cari Schmitt este apărătorul cel mai abil al noţiunii de suveranitate. El recunoaşte clar că rădăcina suveranităţii este voinţa: Suveranul este cel care vrea şi porunceşte. Vezi mai ales a sa *Verfassungslchre,* Miinchen, 1928, p. 7 şi următoarele, 146.
22. Cartea a XH-a, cap. 20.

6. *Criza* culturii

1. Harold Rosenberg, într-un excelent eseu plin de spirit, „Pop Culture: Kitsch Criticism", în Tfre *Tradition ofthc New,* New York, 1959.
2. Vezi Edward Shils, „Mass Society and Its Culture", în *DaciJahis,* Spring 1960; întregul număr este dedicat „Mass Culture and Mass Media".
3. îi datorez povestea lui G. M. Young, *Victorian Knghmd. Portrait of an Aga,* New York, 1954.
4. Pentru originea etimologică si folosirea cuvântului în latină, vezi, pe lângă *Thesaurus linguae latinac,* A. Walcle, *Latcininchcs Etyniologisches Worterbuch,* 1938, şi A. Ernout & A. Meillet,

Dictionnaire Etyniologiquc de la Langue I^atinc. Histoire des Mots, Paris, 1932. Pentru istoria cuvântului şi a conceptului după Antichitalc, vezi Joscph Niedemiann, *Kultur - Werden und Wandlungcn des Bcgriffcs und scincr Ersatzbcgriffc von Cicero bis Herdcr,* în *Biblioteca dcll'Archiviim Romanii,* Firenze, 1941, voi. 28.

5. Cicero, în ale sale *Ttisculancs,* I, 13, spune explicit că mintea este ca un câmp care nu poate fi roditor fără a fi cultivat cum trebuie - şi apoi declară: *Cultura autcm animipliilosophia est.*
6. Do către Werner Jaegcr în *Antikc,* Berlin, 1928, voi. IV.
7. Vezi Mommsen, *Istoria Romană,* voi. I, cap. 14.
8. Vezi faimosul cor din *Antigona,* 332.
9. Tucidide, II, 40.
10. Cicero, op. cit, V, 9.
11. Platon, *Gorgias,* 482.
12. *Critica facultății de judecare,* trad. de Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Editura Trei, Bucureşti, 1995, *40.
13. IbkL, Introducere, VII.
14. Aristotcl care *(Etica Nicomahicâ,* cartea a Vl-a) opune ferm in tuiției omului de stat înțelepciunea filosofului, a urmat probabil, curn a făcut-o adesea în scrierile sale politice, opinia publică a polisului atenian.
15. *Critica facultății de judecare,* § 6, 7, 8.
16. Ibid., § 19,
17. Pentru istoria cuvântului şi a conceptului, vezi Niedermann, op. cit., Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana,* Studien der Bibliotek Warburg, no. 22, 1931 şi „Nachtraglichcs zu Humanitas" în Richard Harder, *Klcine Schriften,* Munchen, 1960. Cuvântul a fost folosit pentru a traduce grecescul (|HA,av0pcoma, un cuvânt ce se aplica la origine zeilor şi conducătorilor şi, deci, cu conotații complet diferite. *Humanitas,* aşa cum îl înțelegea Cicero, era strâns legat de vechea virtute romană de *clementia* şi ca atare se opunea într-un anumit fel lui *gravitas* romană. Ea era cu siguranță semnul omului cultivat dar, şi acest lucru este important în contextul nostru, cel care era considerat a duce la „umanitate" era mai degrabă studiul artei şi literaturii decât cel al filosofiei.
18. Cicero, op. cit, I; 39-40. Urmez traducerea lui J. E. King în Locb's Classical Library.
19. Cicero scrie în acelaşi spirit în *De I^egibus,* 3, 1: ci îl laudă pe Atticus *cuius ct vita et oratio consecuta mihi vidcfur difucillimam illam societalcm gravitatis cum humanilate* — „a cânii viață şi discurs mi se par să fi realizat cea mai dificilă dintre asociații, cea a gravității şi umanității" - prin aceasta, cum arată şi Harder (op. cit.), gravitatea lui Atticus constă în aderarea cu demnitate la filosofia lui Epicur, în timp ce umanitatea lui se manifestă prin marele său respect pentru Platon, ceea ce dovedeşte libertatea lui interioară.

7. Adevăr şi politică

1. *EtcmalPcace,* Appendix I.
2. Citez din *Traiului politic* a lui Spinoza penlni ca este remarcabil faptul că însuşi Spinoza, pentni care *libertas philosophandi* era adevăratul sfârşit al guvernului, a putut sa ia o poziţie atât de radicală.
3. In *Lcviathan* (eh. 46) Hobbes explică faptul că „nesupunerea poate fi în mod legitim pedepsită la aceia care împotriva legilor învaţă adevărată filosofic." Fiindcă nu este „timpul liber marna filosofici; şi Republica (Commonwealth în orig. - n. trad.) marna păcii şi a timpului liber"? Şi nu decurge că Republica acţionează în interesul filosofici atunci când suprimă un adevăr ce subminează pacea? Prin urmare, cel ce spune adevărul, pentru a coopera la o acţiune ce este atât de necesară pentru pacea propriului său trup şi a propriului său suflet, decide să scrie ceea ce ştie „a fi falsa filosofic". Din această *cauză* Hobbes îl suspecta dintre toţi oamenii pe Aristotcl care, după părerea lui, „a scris [o filosofic] care să fie în consonanţă cu religia [grecilor] şi care să o confirme - temându-se de soarta lui Socrate". Hobbes nu s-a gândit niciodată că toată această căutare a adevărului ar fi autodistructivă dacă condiţiile ei nu ar fi garantate decât prin minciuni deliberate. Atunci, într-adevăr, toată lumea s-ar dovedi a fi un mincinos precum Aristotel al lui Hobbes. Spre deosebire de acest produs al fanteziei logice a lui Hobbes, adevăratul Aristotel a fost, bineînţeles, suficient de raţional pentru a părăsi Atena atunci când a ajuns să se teamă de soarta lui Socrate; el nu a fost suficient de pervers pentru a scrie ceea ce ştia că este fals, nici suficient de stupid pentru a rezolva problema supravieţurii sale distrugând tot ceea ce conta pentru el.
4. Ibid., eh. If.
5. Sper că nimeni nu îmi va mai spune că Platon a fost inventatorul „minciunii nobile". Această credinţă se baza pe o interpretare greşită a unui pasaj crucial (414C) din *Republica,* unde Platon vorbeşte despre unul din miturile lui - o „legendă feniciană" - ca despre un xi/evSoc;. întrucât acelaşi cuvânt grecesc înseamnă „ficţiune", „greşeală" şi „minciună" în funcţie de context - când Platon vrea să distingă între greşeală şi minciună, limba greacă îl forţează să vorbească de ye.ijSoc, „involuntar" si „voluntar" - textul poale fi tradus, cum o face Cornford, ca „avânt îndrăzneţ al imaginaţiei" sau i se poate atribui, cum o face Etic Voegelin *(Order and History: Plato and Aristotle,* Louisiana State University, 1957, voi. 3, p. 106) o intenţie satirică; în nici un caz nu poate fi înţeles ca o invitaţie la minciună aşa cum o înţelegem noi. Platon, desigur, a tolerat minciunile de circumstanţă destinate pentru a înşela adversarul sau nebunii - *Republica,* 382; ele sunt „de folos aidoma", iar doctoral polisului este conducătorul (388). Dar, spre deosebire de alegoria peşterii, în aceste pasaje nu este implicat nici un principiu.

6. *Ijeviathan,* Conclusion.
7. *The Federalist,* no. 49.
8. *Tratatul tcologico-politic,* cap. 20.
9. Vezi „Ce este Iluminismul şi „Was heisst sich im Denken orientieren".
10. *The Federalist,* no 49.
U. *Timaios,* 51D-52 (în Platou, *Opere,* voi. VII, trad. de Cătălin Partenie, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993).
12. Vezi *Republica* 367. Conform şi *Criton* 49 D.
13. Vezi *Gorgias* 482, unde Socratc îi spune lui Kallikles, adversarul său, că „Kallikles însuşi nu se va pune de acord cu tine, ci va fi faţă de tine toată viaţa în dezbinare." Şi apoi adaugă: „prefer ca toată omenirea nu numai să nu fie de aceleaşi păreri cu mine, ba chiar să ducă război împotriva mea; prefer toate acestea decât ca eu, unul fiind, să nu mă acord cu mine şi să susţin păreri care se bat cap în cap".
14. Pentru o definiţie a gândirii ca dialog mut cu mine însumi, vezi rnai ales *Theaitetos* 189-190 şi *Sofistul* 263-264 (în Platon, Opere, voi. VI, trad. de Marian Ciucă *[Theaitetos]* şi Constantin Noica *[Sofîs tul],* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989). Este exact în spiritul acestei tradiţii faptul că Aristotel numeşte prietenul cu care se stă de vorbă sub forma dialogului un txwcx; aAAoc;, un alt sine.
15. *Etica Nicomahică,* cartea VI, mai aîes 1140b9 şi 1141b4.
16. Vezi „Draft Preamble to the Virginia Bill Establishîng Religious Freedom" a lui Jefferson.
17. Acesta este motivul remarcii lui Nietzsche în „Schopenhauer als Erzieher": „Ich mache mir aus einem Philosophcn geradc so viei, als er imstande ist, ein Beispiel zu geben."
18. Intr-o scrisoare adresată lui W. Smith, 13 noiembrie 1787.
19. *Critica facultăţii de judecare,* paragraful 32.
20. Ibid., paragraful 59.
21. Pentru Franţa, vezi excelentul articol „De Gaulle: Pose and Policy", în *Foreign Affairs,* July 1965. Citatul din Adenauer este luat din ale sale *Mcmoirs 1945-1953,* Chicago, 1966, p. 89, unde însă el pune această idee în mintea autorităţilor de ocupaţie. Dar el a repetat esenţa ei de trei în timpul mandatului său de cancelar.
22. O parte din această arhivă a fost publicată în Merle Fainsod, *Sinolensk Under Soviet Rulc;* Cambridge, Mass., 1958. Vezi p. 374.

8. Cucerirea spaţiului şi dimensiunea omului

1. Această întrebare a fost pusă la un „Simpozion despre spaţiu" de către editorii lui *Great Ideas Today* (1963) cu un accent special pe ceea ce „explorarea spaţiului face cu privire la viziunea pe care omul o are asupra sa şi condiţiei sale. întrebarea nu se referă la om ca savant, nici la om ca producător sau consumator, ci mai curând la om ca *uman".*

2. *Etica Nicomahică,* cartea VI, cap. 7, 1141a20 şi următoarele.
3. Max Flaiick, 77io *[Jniverse in the Light ol Modern Physics,* 19, 29. Citat în *(îrcat Ideas Today,* 1962, p. 494.
4. Citat după J. W. N. Sullivan, *Limltaiions ot Science,* Mentor Book, 1949, p. 141.
5. Vezi *Atomic Physics and Hutnnn Knowledge* de Sullivan, New York, 1.958, p. 88.
6. Ibicl., p. 76.
7. Flanck op. cit., p. 503.
8. Vezi *Science and Humanism* de Planck, Lomlon, 1951, p. 25-26.
9. Când acest articol a apărut pentru prima dată în 1963, John Gilmore, într-o scrisoare foarte critică, a pus problema într-un mod foarte agreabil: „în timpul ultimilor ani am reuşit efectiv să scriem programe de computere care fac aceste maşini capabile de un comportament pe care cineva care nu este obişnuit cu crearea programelor 1-ar descrie fără ezitare ca inteligent, chiar foarte inteligent. Alex Bernstein, de exemplu, a conceput un program care permite unei maşini să joace şah spectaculos de bine. Aceasta este o realizare impresionantă; dar ea trebuie pusă pe seama lui Bernstein şi nu pe seama maşinii". Fusesem indusă în eroare de o remarcă a lui Georgc Gamow - vezi nota 10 - si am schimbat textul meu.
10. George Gamow, „Physical Sciences and Technology", în *Great Ideas Today,* 1962, p. 207. Sublinierea mea.
11. Sergio de Benedetti, citat după Walter Sullivan, „Physical Sciences and Technology", în *Great Idcas Today,* 1961, p. 198.
12. Bohr, op. cit., p. 70 şi respectiv 61.
13. Flanck, op. cit, p. 493, 517 si respectiv 514.
14. Bohr, op. cit, p. 31 şi respectiv 71.
15. Ibid., p. 82.
16. Plank, op. cit, p. 509 şi respectiv 505.
17. Vezi J. Bronowski, *Science and Human Values,* New York, 1956, p. 22.
18. Vezi *The Starry Messenger,* traducere citată în *Discoveries and Opinions ofGalilco,* New York, 1957, p. 28.
19. Vezi *Relativity, The Special and General Thcory* a lui Einstein (1905 & 1916). citată în Grea f *Mcas Today,* 1961, p. 452 şi respectiv 465.
20. Walter Sullivan, op. cit., p. 189.
21. Ibicl., p. 202.
22. Citez din dialogul lui Descartes: „Cercetarea adevărului prin lu mina naturală", unde poziţia sa centrală în această problemă a îndoielii este mai evidentă decât în *Principii.*
23. Datorez această definiţie scrisorii lui John Gilmore menţionată în nota 9. *Dl.* Gilmore, însă, nu crede că aceasta impune limitări cunoaşterii fizicianului profesionist. Eu cred că propriile afirmaţii

„populare" ale lui Heisenberg îmi confirmă acest lucru. Dar asta nu înseamnă câtuşi de puţin sfârşitul controversei. Dl. Gilmore, ca şi dl. Denver Lindley, crede că marii oameni de ştiinţă pot foarte bine să greşească când se ajunge la evaluarea propriilor lor lucrări din punct de vedere filosofic. Dl. Gilmore şi dl. Lindley mă acuză de a folosi în mod necritic afirmaţiile oamenilor de ştiinţă, ca şi cum ei ar putea vorbi despre implicaţiile muncii lor cu aceeaşi autoritate cu care vorbesc despre subiecte care sunt cu adevărat ale lor. („încrederea dumneavoastră în marile figuri ale comunităţii ştiinţifice este emoţionantă", spune dl. Gilmore.) Acest argument, cred eu, este valid; nici un savant, oricât ar fi de eminent, nu poate niciodată să pretindă aceeaşi certitudine pentru „implicaţii filosofice" pe care el sau altcineva le descoperă în munca sa sau în comentariile despre ea aşa cum ar putea să revendice pentru descoperirile înseşi. Adevărul filosofic, oricare ar fi el, nu este cu siguranţă adevărul ştiinţific. Cu toate acestea, este greu de crezut că Planck şi Einstein, Niels Bohr, Schrodinger şi Heisenberg, care toţi au fost frământaţi şi foarte îngrijoraţi de consecinţele şi implicaţiile generale: ale muncii lor ca fizicieni profesionişti, să fi fost toţi victime ale iluziilor despre ei înşişi.

24. în *Philosophic Problcrns of Nuclear Science-,* New York, 1952, p. 73.
25. Ibid., p. 24.
26. în 77?e *Physicist's Conception of Natura,* New York, 1958, p. 24.
27. Ibid., p. 18-19.

Index de nume

Adam, 72, 79
Adams, John, 143, 183, *302*
Adeirnantos, 253
Adenauer, Konrad, 262, 306
Ahilc, 50, 55, 257, 273
Alcinous, 301
Anastasius I, împărat, 135
Acquino, Toma d', 141
Arhimede, 288, 289
Aristotel, 21-3, 26, 46, 49, 51, 68, 77, 82, 111-4, 117, 121, 123-8, 138, 155, 198, 223, 231, 255, 273, 275, 293-5, 297, 298, 304-6
Arnold, Matthew, 211
Augustin, 71, 72, 78, 79, 134, 138, 153, 155, 166, 167, 170, 176, 294, 303
Augustus, 113, 300

Baillie, John, 295 Barrow, R.H., 300 Bernstein, Alex, 307 Bohr, Niels, 277, 280-1, 307-8
Bonaparte, Napoleon, 88
Brcntano, Clemens von, 209
Bronowski, Jacob, 307
Buharin, Nikolai, 267
Burckliardl, Jakob, 22

Caliguia, Gaius, 113
Camus, Albert, 291
Char, Rene, 7, 8, 11-3, 291, 301
Charles I (regele Angliei), 159
Charles V (împăratul...), 236
Hristos, lisus, 35, 134, 141, 176, 257
Churchill, Wiriston, 164
Cicero, MarcusTullius, 45, 77, 129, 148, 220-2, 227, 233-4, 292, 299, 300-4
Clemenceau, Georges, 247, 259
Clement din Alexandria, 139
Cochrane, C.N., 292, 294
Constantin cel Mare, 133 Copernic, Nicolatis, 60, 253-5 Cornford, F.M., 305 Cullman, Oscar, 295

De Gaullc, Charles, 262, 306
Descartes, Rene, 33, 34, 42, 58, 60, 61, 76, 285, 307 Dinesen, Isak, 282 3 Dionisie, Exiguus, 73 Dods, Marcus, 301 Dostoievski, Feodor M., 33, 264 Droysen, Johannes G., 53, 57, 81, 296 Duns Scot, John, 160

Eddington, Şir Arthur S., 276
Einstein, Albert, 239, 240, 280, 283-4, 288, 307-8
Engels, Friedrich, 23, 25, 293
Ennius, Quintus, 130 Efcs, 50
Epictet, 155, 156, 170
Epicur, 304 Krnout, A., 303

Fainsod, Merle, 306 Faulkner, William, 14 Ferdiuand I (împăratul...), 236 Francisc, St., 257 Friedrich, C.J., 298, 300
Fritz, Kurt von, 297-9

Galilco, 53, 60, 239, 283, 307
Gamow, George, 307 Gassendi, Pierre, 60